ИЛЬМ УСУЛЬ АЛЬ-ФИКХ

﴿ علم أصول الفقه ﴾

[Русский–Russian– روسي]

Фахреттин Атар

Пер. с тур. Т. Хабибуллин

Проверка: Абу Мухаммад Булгарий

2009 - 1430



﴿ علم أصول الفقه ﴾

« باللغة الروسية »

فخرالدين عطار

الترجمة من اللغة التركية ت. حبيب الله

مراجعة: أبو محمد البلغاري

2009 - 1430



Наука об основах исламской юриспруденции

Книга подготовлена по материалам книги

«FIKIH USÛLÜ» Doç. Dr. Fahrettin Atar, İstanbul 1988.

ВВЕДЕНИЕ

I. УСУЛЬ АЛЬ-ФИКХ (اصول الفقه)

(Основы теории и методологии фикха)

А. Определение

Фикх как учение разделяется на две части: *фуру' аль-Фикх* (فروع الفقه) – разветвления фикха (практическое право) и *Усуль аль-Фикх* (اصول الفقه) – основы, корни фикха (теоретическое право). Когда речь заходит о *фикхе*, обычно подразумеваются его разветвления (фуру').

а) Усуль

Это слово является множественным числом от *асл* (اصل) и соответствует таким смысловым значениям, как *основа, корень, суть, субстрат*[1]. Термин *Усуль* используется в значениях *ра̂джих* (предпочтительный - راجح), *ка̂'ида* (правило - قاعدة), *мустасхаб* (привлеченный - مستصحب) и *далиль* (довод, признак, доказательство - دليل).

б) Фикх

Слово *фикх* означает «знание чего-либо», «понимание». В Коране слово *фикх* употребляется не для обозначения учения как такового, а проницательности, острого восприятия и понимания цели говорящего[2]. В этом случае *фикх* приобретает значение познания явления, исходя из его сути и доказательной основы.

Терминологически ханафиты дали определение *фикха* как *"практическое понимание шариатских решений, вынесенных за или против, исходя из действий человека"*, а шафииты как *"понимание практических шариатских норм, таких как богослужение, поклонение*

[1] "Mir'ât", s. 18; "Fevatih", I, 8; "Büyük Haydar Efendi", s.8.
[2] см. "Ан-Ниса", 78; "Худ", 91.

(’ибâдат - عبادة), поведение (му’âмалат – معاملات) и наказание (’укубâт - عقوبات), исходя из их подробных доказательств".[3]

Имеется еще одно определение *фикха* как *“универсальной формы шариатских норм, относящихся к юриспруденции (фикх), культовой практике (’ибâдат) и поведению (му’âмалат)”.*[4]

в) Значение словосочетания Усуль аль-Фикх

В этом сочетании более подходящим следует принять использование слова *Усуль* в значении *«далиль»,* так как *фикх* рационалистически основывается на доказательствах.

Поэтому *Усуль аль-Фикх* имеет еще значения *"доводы фикха", "доказательства, относящиеся к фикху", "корни фикха", "корни права".*[5]

г) Определение термина Усуль аль-Фикх[6]

Термину *Усуль аль-Фикх* можно дать два определения:

1. *Усуль аль-Фикх* - это учение (‘ильм), толкующее правила и совокупность доводов, делающих возможным извлечение (истинбâт - استنباط) шариатских норм из подробных доказательств.

2. *Усуль аль-Фикх* - это правила извлечения (истинбâт) и совокупность доводов (далиль).

Таким образом, это учение (‘ильм) открывает нам совокупность правил (кава’ид)[7], при помощи которых мы извлекаем из частных доводов шариатскую норму относительно той проблемы, которую хотим понять, изучить[8]. Например, я не знаю, является ли молитва обязательной (фард). В логике (علم المنطق) и юриспруденции (علم الاصول) это неизвестное называется "искомое знание". Для этого, прежде всего я обращусь за шариатскими доводами к Книге и обнаружу предписание в аяте **“И соблюдайте молитву...”**[9]. В *Усуль аль-Фикх* содержится правило: “в отсутствие признака, препятствующего долженствованию, форма повеления выражает долженствование”. Используя это правило, я составлю логическое сравнение и путем следующего рассуждения приду к норме, что молитва является обязательной (фард):

---

[3] "Mir’ât", s.15-16.
[4] "Bilmen", I, 14.
[5] "Büyük Haydar Efendi" s. 9; Hamidullah, "İslam Hukukunun Kaynaklarına Dair Yeni Bir Tetkik" (Новое исследование источников по исламскому праву), trc. B. Davran, "İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi" (Журнал Института исламских исследований), İstanbul, 1953, c. I, sayı 1-4, s.64.
[6] "Mir’ât", s. 11, 14
[7] Здесь следует отметить несколько правил: "наличие признака дозволения в форме предписания выражает дозволение", "частное слово выражает категорическую норму", "уклончивая частность выражает норму, основанную на предположении" ("Mir’ât", s. 20)
[8] "Fevatih", s. 1, 9.
[9] "Аль-Бакара", 43.

Искомое знание: молитва обязательна (фард).

Малый посыл: потому что Аллах повелел совершать молитву в своем аяте **"И соблюдайте молитву..."**.

Большой посыл: выполнение всего, что категорически повелел Аллах является обязательным (фард).

Вывод: таким образом, и молитва также является обязательной (фард).

Я не знаю, является ли прелюбодеяние недозволенным (харам). Я хочу это узнать. Когда я обращусь за шариатскими доводами к Книге, обнаружу отрицание в аяте: **“И не приближайтесь к прелюбодеянию...”**[10]. В *Усуль аль-Фикх* содержится правило: “в отсутствие признака, препятствующего совершению запретного (харам), форма отрицания выражает запрет”. Используя это правило, я путем следующего рассуждения приду к норме, что приближение к прелюбодеянию является запретным (харам):

Искомое знание: прелюбодеяние запретно (харам).

Малый посыл: потому что Аллах запретил приближение к прелюбодеянию в своем аяте **“И не приближайтесь к прелюбодеянию...”**.

Большой посыл: все, что категорически запрещено Аллахом - является запретным (харам).

Вывод: таким образом, и прелюбодеяние является запретным (харам).

Б. Предмет Усуль аль-Фикх

Взгляд ученых на предмет *Усуль аль-Фикх* может быть вкратце представлен в следующих четырех статьях:

1. Далиль (довод, доказательство), иджтихâд (усердие, старание) и тарджих (предпочтение).

2. Шариатские нормы и, как следствие, шариатские доводы.

3. Шариатские доводы и, как следствие, шариатские нормы.

4. Шариатские нормы и шариатские доводы.[11]

Мы принимаем шариатские доводы и шариатские нормы в качестве предмета этого учения, так как правоведы в законотворческой деятельности и при вынесении решений действуют на основании доводов, демонстрируя этим процесс выработки шариатских норм. Таким образом, *предмет Усуль аль-Фикх* представляет собой *шариатские доводы* и *шариатские нормы.* На этой теме следует остановиться более подробно.

---

[10] "Аль-Исра", 32.
[11] "Mir’ât", s. 87; "Hâdimi", s. 3; "Sava Paşa", II, 45; "Şâkiru’l-Hanbeli", s.33.

В обобщенном виде законоведы говорят о таких доводах, как Коран, Сунна, иджмâ' (согласие мнений) и кыйас (аналогия), являющихся источником шариатских норм (хукм) в *'ильм Усуль аль-Фикх*. Они рассматривают эти доводы с точки зрения вынесения решений и законотворчества, настаивая при этом на необходимости придерживаться тех или иных положений. Точно также правоведы, в случае наличия противоречий, подтверждают положение, являющееся более предпочтительным при рассмотрении шариатских доводов. Предметами этого учения являются и такие вспомогательные доводы, как *истихсан* (предпочтение, предпочтительное решение), *истисхаб* (взятие с собой), *маслахат* (польза, интерес), *'урф-'адат* (обычай, традиция), *садд аз-зарâйи'* (перекрытие средств). Среди предметов этого учения имеют место и такие чрезвычайно полезные и важные положения фикха, как *хикмат ат-ташри'* (смысл законотворчества), *макасид аш-шари'а* (цели шариата). В *'ильм Усуль аль-Фикх* подлежат рассмотрению и темы, относящиеся к *'ильм аль-калâм*: *хусн-кубух* (красота-уродство), *хуррийат аль-ирада* (свобода воли), *хикмат аль-илахийа* (божественная премудрость, провидение). Также среди предметов *'ильм Усуль аль-Фикх* называют такие нормы как *вуджуб* (необходимость), *хурмат* (запретность), *сиххат* (достоверность), *фасâд* (непригодность), *рукн* (опора), *шарт* (условие), *'иллет* (причина), понятия как *зиммат* (защита), *ахлийат* (правоспособность), выражения как *хасс* (частное), *'амм* (общее), *муштарак* (совместное), *муавваль* (аллегорическое), *маджâз* (метафора), *кинайа* (намек), *хафи* (скрытое), *мушкиль* (затрудненное), *амр* (повеление), *нахий* (запрещение).

Как явствует из вышеизложенного, *'ильм Усуль аль-Фикх* рассматривает частью смысл законотворчества (хикмат ат-ташри') исламского права, частью темы, относящиеся к *'ильм аль-калâм* и частью языковые правила, общие и применимые для каждого языка. Правоведы используют в своих исследованиях лексикографию, морфологию, синтаксис, логику, богословие (калâм) и право (фикх).[12]

В. Цель и значение Усуль аль-Фикх

а) Цель

Целью *'ильм Усуль аль-Фикх* является толкование того, как и каким образом выводятся шариатские нормы из шариатских доводов. Здесь следует отметить, что приобрести знания об истинах шариатских норм со всеми их условиями возможно только посредством этого учения. Не зная правил, установленных *'ильм Усуль аль-Фикх*, даже при знании *тафсира* (толкование Корана) и *хадисов* нельзя проникнуть в истины шариатских норм.

б) Значение[13]

---

[12] "Seyid Bey", I, 87; "Şâkiru'l-Hanbeli", s. 38-40.
[13] "Seyid Bey", I, 85; "Hudari", s. 16-17; "Bilmen", I, 40; "Şâkiru'l-Hanbeli", s. 36-37.

‘Ильм Усуль аль-Фикх - это учение, целью которого является извлечение норм из Корана и Сунны. Значение знаний, почерпнутых из этого учения, можно представить в следующем порядке:

1. Человек, специализирующийся в этом учении, постигает смысл почти всех выражений из Корана и Сунны.

2. Благодаря этому учению можно узнать каким образом муджтахиды (ученые-богословы) вырабатывают нормы; приоритетность норм, полученных на основе *ар-ра’й* (мнение, суждение) или *иджтихâда* (усердие, старание). И как следствие, увидеть методы *истинбата* (извлечение) и *иджтихâда,* применяемые муджтахидами, и какие из их трудов оказали влияние на фикх.

3. При помощи этого учения можно узнать доводы применительно к нормам, содержащимся в Коране по фикху; какие из этих норм были почерпнуты из Корана, Сунны или имеют своей основой усердие (иджтихâд) муджтахидов.

4. При помощи этого учения можно постичь суть целей и пределов (хикмат ат-ташри’), предусмотренных Аллахом при установлении религиозных норм.

5. Те, кто специализируются в этом учении, пополняют свои знания в праве и законах, развивают силу суждения, формируют правовой навык, могут безошибочно принимать решения на основе Корана и Сунны.

Г. Различия между Усуль аль-Фикх, аль-Фикх и аль-кава’ид аль-Фикхийя

а) Различие между аль-Фикх и Усуль аль-Фикх

Предметом *аль-Фикх* являются действия совершеннолетнего, для которого обязательно исполнение постановлений шариата, относящиеся к праву, и нормы, связанные с этими действиями. Законоведы (факихи) занимаются исследованием сути шариатских норм и доводов, касающихся купли-продажи, аренды, компаний, залога, представительства, молитвы, вакуфов, воровства и др. действий.

Как уже было отмечено ранее, *Усуль аль-Фикх* - это учение (‘ильм), связанное с толкованием правил, необходимых для извлечения (истинбат) шариатских норм из подробных доказательств. Например, *Усуль аль-Фикх* разъясняет, что повелительное наклонение выражает *вуджуб* (необходимость), а отрицательная форма повелительного наклонения - *хурмат* (запрет).

б) различие между аль-кава’ид аль-Фикхийя и Усуль аль-Фикх

Есть польза в определении различия между правилами фикха (аль-кава’ид аль-Фикхийя), соединяющими в одно целое отдельные нормы и

Усуль аль-Фикх. Исходя из содержания, эти правила можно назвать *“Общие принципы и нормы фикха”*.

‘Ильм Усуль аль-Фикх дает разъяснение правил, которых должен придерживаться факих при принятии решения, дабы не совершить ошибку.

Правила же фикха (аль-кава’ид аль-Фикхийя) представляют собой аналогию, объединяющую несколько норм, или собрание схожих между собой норм, которые могут быть объединены в правиле фикха.

II. ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ УСУЛЬ АЛЬ-ФИКХ

А. Усуль аль-Фикх во времена Пророка, да благословит его Аллах и приветствует

Пророк Мухаммад, (мир ему и благословение Аллаха), сообщал людям религиозные нормы. Нормы, относящиеся к мекканскому периоду, в основном касались нравственных качеств (ахлâк) и веры (и’тикâд). В этот период правовые нормы были редкостью. Правовые нормы более всего относятся к мединскому периоду. Во времена Пророка, (мир ему и благословение Аллаха), источниками фикха были Коран, Сунна и Иджтихâд. Пророк, (мир ему и благословение Аллаха), учил своих сподвижников методам законотворчества на практике. Они знали, как они будут действовать в случае возникновения какого-либо религиозного вопроса. В таких случаях Пророк, (мир ему и благословение Аллаха), определял методы законотворчества своей практикой в фикхе. В этом отношении можно говорить о том, что методы законотворчества зародились вместе с фикхом. Следует помнить также, что методы законотворчества в то время не были собраны в сборник и применялись на основе устного знания.

Б. Усуль аль-Фикх при сподвижниках (ас-сахаба)

Во времена сподвижников уже существовал целый ряд правил для выработки норм. Сподвижники в затруднительных ситуациях при вынесении решений придерживались этих правил. При определении меры наказания пьющему человеку праведный халиф Али использовал такое сравнение:

«Выпивший человек находится в бреду и в бредовом состоянии возводит клевету, в связи с чем потребуется публичное наказание, то есть восемьдесят ударов палкой»[14].

Праведный халиф Али в этом действии использовал признак *аз-зарâйи’* (средство). Абдуллах бин Мас’уд утверждает, что “срок, в течение которого беременная вдова не может вновь вступать в брак, длится до разрешения от бремени”[15] и приводит в качестве доказательства аят: **“А**

[14] Abdulkâdir Udeh, II, 506
[15] İbn Melek, s. 230

для беременных женщин их установленный срок – разрешение от бремени”[16], указывая на последовательность ниспослания сур. Этим он хотел пояснить, что сура "ат-Талак" была ниспослана после суры "Бакара". А это является правилом в отношении того, что позже ниспосланный текст отменяет (*насх*) и особо выделяет (*тахсис*) текст ниспосланный ранее.

Во времена сподвижников Коран, Сунна, Иджма’ (согласие мнений) и Иджтихâд (усердие, старание) были источниками фикха. В тот период методы законотворчества не были собраны в сборники и применялись на основе устного знания.

В. Усуль аль-Фикх при современниках сподвижников (таби’ун)

При современниках сподвижников (таби’ун) образовались две школы *ахл ар-рай* (сторонники независимого мнения) и *ахл аль-хадис* (сторонники предания), каждая из которых претендовала на присущие ей принципы законотворчества. При извлечении (истинбат) норм (хукм) каждая школа действовала, исходя из своих принципов и правил. *Ахль аль-хадис* (сторонники предания) были тесно связаны с Кораном и Сунной, тогда как *ахль ар-рай* (сторонники независимого мнения) извлекли большую пользу из таких методов решения правовых вопросов, как *аль-кыйâс* (суждение по аналогии) и *аль-истихсâн* (предпочтительное решение). В этот период также основными источниками фикха оставались Коран, Сунна, Иджмâ’ (согласие мнений) и Иджтихâд (усердие, старание), а методы законотворчества все еще не были собраны в сборник и применялись на основе устного знания.

Г. Усуль аль-Фикх при имамах муджтахидах

В этот период появились такие термины *Усуль аль-Фикх,* как харâм (запретное), вâджиб (необходимый), мубâх (допустимый), фард (обязательное предписание). Каждый мазхаб (богословско-правовая школа) претендовал на целый ряд свойственных ему методов, применяя которые выносил решения. В тот период каждый мазхаб имел свойственные ему производные источники. Ханафиты пользовались источником аль-истихсан (предпочтительное решение), против этого выступали шâфииты. Мâликиты придавали большое значение методу аль-истислах (стремление к пользе). Появившиеся в этот период и практиковавшиеся ранее правила теперь начали постепенно собираться в книгу. Согласно Ибн Халлигану, автором первой книги, посвященной *Усуль аль-Фикх,* был Абу Йусуф (ум.182 г.х.)[17]. Однако эта книга не дошла до нашего времени. Первым дошедшим до наших дней произведением, посвященным *Усуль аль-Фикх*, является книга имама аш-Шâфи’и "ар-Рисâла". Автор в своей книге исследовал такие вопросы, как иджмâл (обобщенность), байâн (очевидность), амр (предписание), нахий (запрещение), хâсс (частный), нâсих (отменяющий), мансух (отмененный), сунна (обычай), иджмâ’ (согласие мнений), кыйâс

[16] "Ат-Талâк", 4; сравните "Аль-Бакара", 234.
[17] "Vefeyâtu'l-A'yân", Kâhire, 1949, V, 424.

(суждение по аналогии), истихсâн (предпочтительное решение). Правила *Усуль аль-Фикх* были записаны и собраны после имамов муджтахидов. После имама аш-Шâфи'и были написаны книги с толкованием методов и правил законотворчества.

III. МЕТОДЫ И ОСОБЕННОСТИ УСУЛЬ АЛЬ-ФИКХ

Собирание *'ильм Усуль аль-Фикх* осуществлялось на основе трех методов, которые вкратце поясним вместе с их особенностями.

А) - аль-Фукахâ (мн.ч. от факих – законовед) – ханафитский мазхаб.

Б) - аль-Мутакаллимун (мн.ч. от мутакаллим - богослов) – шâфиитский мазхаб.

В) - аль-Мамзудж (смешанный).

А. Метод аль-фукахâ и его особенности

Первоначально ученые при записывании *'ильм Усуль аль-Фикх* следовали одному из двух методов. Один из них *аль-фукахâ*, другой – *аль-мутакаллимун*. Ханафиты применяли на практике метод *аль-фукахâ*. По этой причине этот метод называли *"ханафитским методом или мазхабом"*. Факихи, практиковавшие этот метод в отношении правовых вопросов придавали значение применению на практике его правил, выводили правила этого метода из практики *аль-Фикха*. Авторы, следуя этому методу, при разъяснении вопросов приводили большое количество примеров с тем, чтобы обеспечить понимание темы и реализовать ее практически. Ханафитский метод, будучи более сильным, чем шâфиитский, о котором речь пойдет ниже, вместе с тем является и более удобным для понимания исламского права[18]. Этот метод опирается на логический принцип перехода от частного к общему, от явлений к общим правилам.

Б. Метод аль-мутакаллимун и его особенности

Одним из практиковавшихся методов в этом учении является метод аль-мутакаллимун (богословы калâма). Этот метод применяли богословы калâма относившиеся к му'тазилитам (аль-му'тазила - обособившиеся) и шâфиитам. В связи с тем, что этот метод практиковался богословами калâма, ему дали название метода аль-мутакаллимун, а поскольку большинство этих богословов были приверженцами шâфиитского мазхаба, его называли также *"шâфиитским методом или мазхабом"*. Ученые, относившиеся к мазхабам мâликитов и ханбалитов, также придерживались этого метода при написании своих произведений. Богословы, практиковавшие этот метод, толковали принципы законотворчества, склоняясь к рационалистическому выводу, не приводя при этом большого количества примеров. Этот метод опирается на

[18] İbn Haldun, "Mukaddime", перевод Pirizâde Sâib Efendi, İstanbul, t.y. III, 55-56.

логический принцип перехода от общего к частному, выведения суждений о явлениях из общих правил.

В. Смешанный метод (аль-мамзудж) и его особенности

Правоведы, пришедшие в последующий период, объединили в своих произведениях качества и особенности обоих предыдущих методов. Этому методу дали название аль-мамзудж (смешанный). Этого метода придерживались ученые, относившиеся к мазхабам ханафитов, шâфиитов, мâликитов и ханбалитов при написании своих произведений.

IV. ПРОИЗВЕДЕНИЯ УСУЛЬ АЛЬ-ФИКХ

А. Наиболее известные произведения, написанные по методу аль-фукахâ

1. **“аль-Усуль”** - Абу аль-Хасан аль-Кархи (ум.340 г.х.)

2. **“аль-Усуль фи′л-Усуль”** - Абу Бакр аль-Джассас (ум.370 г.х.)

3. **“Таквиму′л-адилла”** - Абу Зейд ад-Дабуси (ум.430 г.х.)

4. **“аль-Усуль”** - Фахру′л-Ислам аль-Паздави (ум.482 г.х.)

5. **“аль-Усуль”** - Серахси (ум.483 г.х.)

6. **“Мизану′л-Усуль фи натаиджи′л-’укул”** - Алâаддин Самарканди (ум.533 г.х.)

7. **“Кашфу′л-асрар”** - Абдулазиз Бухари (ум.730 г.х.)

8. **“Манару′л-анвâр”** - Хафизуддин ан-Насафи (ум.710 г.х.)

9. **“Шарх Манари′л-анвâр”** - Ибн Малак (ум.885 г.х.)

Б. Наиболее известные произведения, написанные по методу аль-мутакаллимун

1. **“аль-’Умд”** - Абдулджаббâр (ум.415 г.х.)

2. **“аль-Му’тамад”** - Абу′л-Хусейн аль-Басри (ум.463 г.х.)

3. **“аль-Бурхâн”** - Имâму′л-Харамейн аль-Джевейни (ум.487 г.х.)

4. **“аль-Мустасфâ”** - Аль-Газали (ум.505 г.х.)

5. **“аль-Махсул”** - Фахруддин ар-Рâзи (ум.606 г.х.)

6. **“аль-Ихкам фи Усульи′л-Ахкам”** - Аль-Амиди (ум.631 г.х.)

В. Наиболее известные произведения, написанные по методу аль-мамзудж

1. **“Бади’у′н-Низам”** - Ибну′с-Саâти (ум.694 г.х.)

2. **“Танкиху′л-Усуль”** - Садру′ш-Шари’а (ум.747 г.х.)

3. **“Тахрир”** - Ибну′л-Хумâм (ум.861 г.х.)

4. **“Мир’âт”** - Моллâ Хусрев (ум.885 г.х.)

5. **“Усульу-бадâйи’”** - Моллâ Фенâри (км.834 г.х.)

6. **“Мусалламу′с-субут”** - Мухибуллах бин Абди′ш-Шакур (ум.1119 г.х.)

7. **“Джам’ул-джавами’”** - Тâджу′с-Субки (ум.771)

8. **“Мувâфакâт”** - Абу Исхак аш-Шâтиби (ум.780 г.х.)

9. **“И’лâму′л-муваккиин”** - Ибн Кайим аль-Джезви (ум.751 г.х.)

Г. Произведения по Усуль аль-Фикх, относящиеся к некоторым мазхабам

В предыдущих темах в основном упоминались произведения ханафитских и шâфиитских правоведов. Будет полезным также привести примеры произведений по Усуль аль-Фикх, написанных правоведами других мазхабов.

а) *правоведы ханбалитов и их сочинения*:

1. **“аль-Удда фи Усульи′л-фикх”** и **“аль-Кифâйа фи Усульи′л-фикх”** - Абу Йа’лâ аль-Феррâ (ум.458 г.х);

2. **“ар-Равда фи′л-Усуль”** - Ибн Кудâма аль-Макдиси (ум.620).

б) *правоведы маликитов и их сочинения*:

1. **“ат-Танбихâт”** и **“Танкиху′л-фУсуль”** - Карафи (ум.684 г.х.);

2. **“аль-Ифâда”** - Абдулваххаб ат-Талеби (ум.422);

3. **“аль-Махсул фи Усульи′л-фикх”** - Ибну′л-Араби (ум.543 г.х.).

в) *правоведы шиитов и их сочинения*:

1. **“Мабадиу′л-Усуль илâ ‘ильми′л-Усуль”** - Мутаххар аль-Хилли (ум.726 г.х.);

2. **“К. аз-Зари’а илâ Усульи′ш-Шари’а”** - Сейид Шериф Муртазâ (ум.336 г.х.);

3. **“Уддат′ил-Усуль”** - Абу Джафар ат-Туси (ум.460 г.х.).

г) *правоведы захиритов и их сочинения*:

1. **“аль-Ихкам”** - Ибн Хазм (ум.456 г.х.).

Д. Произведения Усуль аль-Фикх, написанные на турецком языке

1. И. Хакки Измирли – **“‘ильм-и Хилаф”**, Стамбул, 1330 г.

2. Абдуссеттар – **“Мадхаль-и Фикх”**, Стамбул, 1299 г.

3. Махмуд Ес’ад – **“Талхис-и Усуль-и Фикх”**, Измир, 1309 г.

4. М. Сейид Бей – **“Усуль-и Фикх”**, 2 тома, Стамбул, 1333, 1338 г.г.

5. Бюйюк Хайдар Эфенди – **“Усуль-и Фикх Дерслери”**, Стамбул, 1336 г.

6. О.Н. Билмен – **“Хукуки Исламийе ве Истилахати Фикхийе Камусу”** (1-й том).

7. Хайреддин Караман – **“Фикх Усульу”**, Стамбул, 1967 г.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.
ШАРИАТСКИЕ ДОВОДЫ

Аль-адиллат аш-шар’ийя

(الادلة الشرعية)

В этой части будут рассмотрены основные и производные доводы. После краткого определения довода (далиль) перейдем к подробному разъяснению термина.

А. Определение довода (далиль)

В языке *ад-далиль* (الدليلмн.ч. الادلة) имеет значение проводник, признак.

Терминологически далиль определяется как предмет, *“из которого извлекаются шариатские нормы”, “размышление над которым приводит человека к желаемому результату и решению”*. В качестве термина далиль также употребляется как предмет, *“в случае здравого размышления над которым, становится возможным достижение требуемого сведения (шариатской нормы)”*.

"الدليل: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري". [19]

То есть под требуемым сведением понимается шариатская норма.

Например, когда мы хотим понять отношение религии к вопросу о возвращении доверенного имущества (амâнат) ее хозяину, обращаемся к следующему аяту: **“Аллах, поистине, повелевает вам возвращать доверенное имущество владельцам его”[20]**. Этот аят является доводом (далиль) о необходимости (вâджиб) возвращения доверенного имущества (амâнат). Точно также, когда мы читаем аят: **“И соблюдайте молитву...”[21]**, с этим доводом (далиль) мы приходим к норме об обязанности (фард) соблюдать молитву.

Б. Разновидности доводов

Доводы могут быть разделены на части по разным направлениям. Здесь мы дадим краткое пояснение доводов, сгруппировав их следующим образом:

1) Рационалистические и традиционные, основанные на хадисах, доводы;

2) Доводы, опирающиеся на ниспосланное откровение (вахй) и не опирающиеся на него;

---

[19] Âmidi, I, 11, "Mir’ât", s. 27.
[20] "Ан-Нисâ", 58.
[21] "Аль-Бакара", 43.

3) Основные и производные доводы;

4) Доводы, являющиеся текстом аята и не являющиеся им.

а) **Рационалистические и традиционные доводы**[22]

Рационалистический довод – это довод, опирающийся на результат чувственного или мысленного суждения. Например, разум человека воспринимает вселенную как один из признаков существования Аллаха.

Традиционный довод – это довод, опирающийся на переданные слова других людей. Традиционный довод может включать в себе как религиозные, так и не религиозные понятия. Однако в *'ильм Усуль аль-Фикх* под традиционным доводом подразумевается известие (хабар), имеющее своим источником Аллаха и Его Посланника или, другими словами, Коран и Сунну. Доводы такого рода называют шариатскими (законными) доводами *"аль-адиллат аш-шар'ийя"*.

б) **Доводы, являющиеся текстом аята и не являющиеся таковым**

Выражения, взятые из Корана и Сунны, являются текстовыми доводами. Тогда, как *кыйâс* или *истихсâн,* не содержащие таких выражений, не являются текстовыми доводами.

в) **Доводы, опирающиеся на ниспосланное откровение (вахй) и не опирающиеся на него**[23]

Часть шариатских (законных) доводов опирается на *вахй*. Из них, так называемые *аль-вахй аль-матлув* (зачитанное откровение) представляют собственно Коран, а *аль-вахй гайру'л-матлув* (не зачитанное откровение) – Сунну. Вместе эти доводы называют еще *аль-адиллат ас-сам'ийя* (доводы воспринимаемые на слух).

Другая часть шариатских доводов - *иджмâ'* и *кыйâс* не основана на ниспосланном откровении (вахй).

Вместе эти доводы в 'ильм *Усуль аль-Фикх* известны под названием *аль-адиллат аль-арба'а*.

г) **Основные и производные доводы**

Шариатские (законные доводы) разделяются также на две части – это основные (четыре) и производные (семь) доводы.

Основные доводы: Коран, Сунна, иджмâ', кыйâс.

Производные доводы: истихсâн, истислâх (аль-масалих аль-мурсала), истисхâб, 'урф -'адат, шар'у мин каблина, каул ас-сахаба, садд аз-зарâйи'.

---

[22] Âmidi, I, 11-12; Seyyid Bey, II, 44.
[23] "Mir'ât", s. 25.

ШАРИАТСКИЕ ДОВОДЫ

Основные доводы	**Производные доводы**
1. Книга (Коран)	1. Истихсâн
2. Сунна	2. Истисхâб
3. Иджмâ’	3. Истислâх (аль-Масалих аль-мурсала)
4. Кыйâс	4. ’Урф - ’Адат
	5. Каул ас-сахаба
	6. Садд аз-зарâйи’
	7. Шар’у мин каблина

B. Порядок и последовательность доводов

Для того, чтобы выяснить шариатскую норму в отношении какого-нибудь вопроса, муджтахид прежде всего обратится к тексту Корана, не найдя в нем решения, обратится к Сунне. В случае, если в обоих перво-источниках решение не будет найдено, обратится к доводам *иджмâ’*. Если и там он не найдет ответа, решение по данному вопросу будет найдено посредством *иджтихâда* на основе *кыйâса* и других производных доводов. В таком случае при вынесении решения принимается следующий порядок и последовательность доводов:

1) Книга (Коран)

2) Сунна

3) Иджмâ’

4) Кыйâс и другие производные доводы.

Здесь следует упомянуть о двух практических примерах показавших необходимость применения такого порядка и очередности доводов при вынесении решения:

1. При назначении Му’âза бин Джабаля на должность кâдия в Йемене между ним и Пророком, (мир ему и благословение Аллаха), произошел такой разговор:

Мухаммад, (мир ему и благословение Аллаха), спросил его: «О Му’âз, когда к тебе поступит жалоба как ты будешь принимать решение?

Му’âз ответил: - Я буду принимать решение исходя из того, что найду в Книге Аллаха.

Пророк спросил: - Если там не найдешь решения?

Му’âз ответил: - Я буду принимать решение на основе сунны Пророка.

Пророк, (мир ему и благословение Аллаха), спросил еще раз:

- Ну а если и там не найдешь?

Тогда Му’âз ответил: - Буду принимать решение в соответствии со своим мнением на пути иджтихâда».

Пророк, (мир ему и благословение Аллаха), был очень доволен таким ответом Му’âза и восславил Аллаха.

2. Во времена своего правления праведные халифы Абу Бакр и Омар, принимая решение по представленной им жалобе, вначале обращались к Корану, не найдя в нем ответа на поставленный вопрос, обращались к Сунне. Если и там не было ответа, они собирали авторитетных сподвижников и консультировались с ними. Решение по этому вопросу принималось при достижении согласия (иджмâ’). В случае, если согласие (иджмâ’) не достигалось, решение принимали на пути иджтихâда в соответствии с их мнениями.

ГЛАВА ПЕРВАЯ ОСНОВНЫЕ ДОВОДЫ

I. ПЕРВЫЙ ДОВОД: КНИГА (КОРАН)[24]

A. Определение термина Книга (Китаб)

Слово *китаб* в смысле *мактуб* (написанная книга) в ‘ильм *аль-Фикх* используется в значении *“предмет обсуждения, в полном объеме содержащий в себе различные главы и разделы”*. Тогда как в *‘ильм Усуль аль-Фикх* под словом Китаб (Книга) подразумевается Коран[25]. В этом учении дается следующее определение Книги:

«Книга – это величественный словопорядок (назм), составить подобный которому человек не в состоянии, она была ниспослана нашему Пророку, (мир ему и благословение Аллаха), записана на листах (аль-масахиф), достоверно передана и богослужение проводится с чтением её»[26].

ألكتاب: "هو النظم المعجز المنزل على رسولنا (صلعم) المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا المتعبد بتلاوته"

Б. Особенности Книги (Корана)

В описании Священного Корана присутствуют такие выражения как назм, инзâл, расул, тавâтур, мусхаф, му’джиз, понимание смысла которых полнее раскрывает его особенности.

а) **Назм**

В языке это слово означает «нанизывание жемчуга». А нечто, расположенное в определенном порядке, сравнивают с нанизанным жемчугом (ад-дурр аль-манзум). Под *назмом* подразумевается арабское произношение (словопорядок) Корана. По своему смыслу и лексике Коран действительно является чудом, но не только из-за его смыслового содержания. Поэтому комментарий и перевод Корана не могут заменить сам Коран, а богослужение не может совершаться на основе комментария к нему и перевода.

[24] В классических книгах по усул ал-фикх тема Китаба (Книги) подвергалась очень глубокому исследованию. В этом разделе дается объяснение лексических вопросов. Более подробные сведения по лексике будут представлены в третьем разделе.
[25] "Mir’ât", s. 28.
[26] Для сравнения см. "Mir’ât", s. 26-28; "Cem’ül-Cevami’", s.59, Zürkâni, "Menâhilü’l-İrfân", I, 12.

б) **Инзâл – Расул**

Коран был ниспослан Пророку Мухаммаду, (мир ему и благословение Аллаха), через архангела Джибрила в течение 22 лет 2 месяцев и 22 дней. Священные (божественные) хадисы Пророка не имеют своим источником Коран. А также Таурат, Забур и Инджил, ниспосланные прежним пророкам, остаются вне этого определения.

в) **Тавâтур (достоверные) и шâзз (неправильные) версии**

Достоверные версии (тавâтур): т.е. “известия, последовательно передаваемые общиной, не уличенной в вымысле”.

Неправильные версии (шâзз): по терминологии законоведов, неправильными (шâзз) считаются версии (выражения), не переданные последовательно (тавâтур). Часть неправильных версий (шâзз) являются широко известными (машхур), а другая часть (âхâд) дошла до нас от отдельных лиц.

г) **Мусхаф**[27]

Все суры и аяты Корана от "Аль-Фатихи" до суры "Ан-Нâс" записаны и заучены от Пророка Мухаммада, (мир ему и благословение Аллаха). Во время правления халифа Абу Бакра аяты Корана были собраны воедино в виде свитка (мусхаф). Этот *мусхаф* во время халифа Османа был размножен и разослан по одному экземпляру в большие города. Эти экземпляры известны под названием “аль-Масâхиф аль-Османийя”. Между мусхафами, написанными сподвижниками Ибн Мас’удом и ’Убайй бин Ка’бом для личного пользования и ставшими официальными экземплярами “аль-Масâхиф аль-Османийя”, имеются некоторые различия в последовательности сур, их названии и отдельных словах.

Имеются так же некоторые различия в чтении Священного Корана, которые явились причиной появления вариантов чтения *“кираат ас-саб’а”* и *“кираат аль-’ашара”*. Различия в чтении возникают иногда от написания слов (مالك يوم الدين = ملك يوم الدين), а иногда от произношения (مجريها), но различное прочтение или написание не влияют на смысл фраз.

д) **Неподражаемость (недосягаемость)**[28] **Корана**

Коран является самым великим чудом Пророка Мухаммада, (мир ему и благословение Аллаха). Известно, что чудо, являясь областью чувственной и духовной, объясняется двояким образом. Разделение луны (шакку'л-камар), излечение больных, хождение посоха считаются чувственными, основанными на ощущениях, чудесами. Тогда, как Коран является духовным чудом, продолжающимся до Воскресения. Человек не в

[27] Подробнее об этом см. Süyuti, "Itkân", I, 58 и далее.
[28] Süyuti, "Itkân", II, 116 и далее.

состоянии произвести подобное ему. Некоторые стороны неподражаемости Корана можно расположить в такой последовательности:

1) Красноречие Корана

Изложение Корана отражает высокий уровень красноречия, примера которому на арабском языке не было. Наряду с плавностью речи и превосходным слогом, словопорядок (назм) Корана также в высшей степени устойчив и силен. *Назм* Корана - это не поэтическое произведение со своим размером и рифмой, не рифмованная проза, не вольный стих и не проза. *Назм* Корана имеет свойственную лишь ему форму.

2) Известие о событиях прошедших эпох в Коране

В Коране упоминаются события относительно племен ’ад, самуд, пророков Лута (Лот), Нуха (Ной), Ибрахима (Авраам). Также даются повествования о Мусе (Моисей), Мариам (Мария), Исе (Иисус) и о Фараоне. Интерпретации, данные в Коране, соответствуют неискаженным толкованиям этих событий в других божественных книгах. Поистине, является чудом то, как неграмотный пророк получил эти сведения через откровение.

3) Известие о событиях будущего в Коране

В Коране также имеются известия о грядущих событиях. Например, Коран возвещает о последующем поражении Персии, одержавшей ранее победу над Византией, что и подтверждено было со временем[29]. Аллах завещал правоверным победу в великой битве при Бадре до начала ее, и победа осуществилась[30]. Аллах обещал в Коране то, что мусульмане войдут в Заповедную Мечеть (Масджид аль-Харам) и обещание сбылось[31]. Все это причисляется к чудесам Корана.

4) Известие о научных истинах в Коране

В Коране уделено место оригинальным вопросам, имеющим отношение к медицине, астрономии, техники и др. наукам. Нет сомнения в том, что научные истины, на которые было указание в Коране четырнадцать веков назад, которые ранее не были известны и появились лишь в современной науке, являются чудесами Корана. Например, Господь в своем аяте: **“И ниспосылаем Мы ветры оплодотворяющие”** четырнадцать веков назад указал людям на истину того, что ветры перенося пыльцу растения, оплодотворяют его. Истина же размножения растений опылением является одним из научных открытий нового времени.

[29] см. "Ар-Рум", 1-5.
[30] "аль-Анфâл", 7.
[31] "аль-Фатх", 27.

В. Коран как аргумент (худжжат)

Среди мусульман не существует разногласий в том, что Коран является основным источником для законотворчества и каноническим аргументом в отношении всего человечества. Признак того, что Коран является аргументом, – его Божественное происхождение. Доказательство же Божественного происхождения Корана – его неподражаемость и отсутствие подобия.

В качестве примера можно привести аяты:

«И держитесь же завета Аллаха все вместе»[32];

«Воистину этот Коран наставляет к самому праведному»[33];

«Вот ясное утверждение для людей, и руководство, и увещевание тем, кто выполняет свой долг»[34].

А так же и хадисы:

«Верховенство слова Аллаха над другими словами как верховенство Творца над созданиями»[35],;

«Халâл – это то, что дозволено в книге Аллаха, а харам – то, что запрещено в книге Аллаха»[36];

«Я оставляю вам то, что не даст вам сбиться с пути истинного, когда вы постигните его – это книга Аллаха»[37].

Г. Изложение предписаний Корана

Предписания Корана излагаются то открыто и полно, то кратко и по сути, то давая простор общим принципам и основам законотворчества, а то и намеком.

Мы можем пояснить изложение предписаний Корана, дающееся в двух видах:

1. Подробное изложение (открыто и полно),

2. Обобщающее изложение (кратко и по сути).

1. Предписания, изложенные подробным образом

[32] "Âли-'Имрâн", 103.
[33] "аль-Исрâ", 9.
[34] "Ал-и Имрâн", 138.
[35] Tirmizi, "Fezâilü'l-Kur´an", 25.
[36] Tirmizi, "Libâs", 6.
[37] Для сравнения см. Ahmed b.Hanbel, I, 51, III, 261, 59; İbn Mâce, "Menâsik", 84; "Muvattâ", Kader, 3; Ebu Dâvud, "Menâsik", 56.

Некоторые предписания в Коране разъяснены полностью и в подробностях. Предписаний такого вида мало. Например, в аятах, посвященных наследованию, дается полное разъяснение размера долей, величины некоторых наказаний, полно освещаются вопросы заключения браков и развода.

2. Предписания, изложенные в обобщающем виде

Этот вид содержит в себе три различных типа изложения:

1. Кратко изложенные предписания:

Коран излагает некоторые предписания кратко и по существу, оставляя подробные разъяснения Сунне. Таков общий принцип изложения в Коране. Например, Коран предписывает молитву, пост, закят, не давая широких разъяснений по этим вопросам. Широкое разъяснение этих вопросов предоставлено Посланнику Аллаха.

2. Предписания, изложенные по общему принципу:

В целом Коран излагает предписания кратко и по существу, подробности оставляя общим правилам и основам законотворчества. Среди правил и основ законотворчества можно упомянуть в качестве примера следующие:

Совет: **“... и чьи дела (разрешаются) посредством совета меж ними”**[38]

Справедливость: **“Воистину Аллах призывает к справедливости”**[39]

Личная ответственность: **“И никто из несущих ношу не возьмет ноши другого”**[40]

Верность обязательству: **“Выполняйте обязательства”**[41]

3. Предписания по знакам и признакам:

Некоторые предписания в Коране четко не очерчены, но они присутствуют по своим признакам. Например, имеется следующее положение относительно наказания рабынь, замеченных в прелюбодеянии: **“...если же будут повинны они в неверности, после того, как женились на них, наказание им вдвое меньше, чем женам из числа свободных женщин”**[42]. Таким образом, в этом аяте имеется признак того, что рабам положено наказание в половину положенного свободным мужчинам. Точно также из двух аятов явствует, что наименьший срок вынашивания ребенка

[38] "Аш-Шурâ", 38.
[39] "Ан-Нахьл", 90.
[40] "Аль-Ан’âм", 164.
[41] "Аль-Мâида", 1.
[42] "Ан-Нисâ", 25.

составляет шесть месяцев[43]. Также указанием на необходимость установления опеки над имуществом малолетних является следующий аят: **“И испытывайте сирот, пока не достигнут они брачного возраста”[44]**

Д. Предписания, содержащиеся в Коране

В Коране содержатся предписания на все периоды жизни человека. Эти предписания можно собрать под тремя основными заголовками:

1. Предписания веры (и’тикâд): предмет богословского учения аль-калâм.

2. Нравственные предписания (ахлâк): предмет учения о нравственности.

3. Практические правовые предписания (аль-ахкâм аль-’амалийя аль-Фикхийя): предмет учений *аль-Фикх* и *Усуль аль-Фикх*. Число аятов, относящихся к практическим правовым предписаниям, достигает 500. Эти предписания можно разделить на две части:

1. Культовая практика (’ибâдâт).

2. Духовная практика (му’âмалâт).

‘Ибâдâт:

Целью этих предписаний является упорядочение отношений человека с Господом. В Коране по существу и в краткой форме упоминается о молитве, хадже, посте, закяте и прочих пожертвованиях (садака). Формы исполнения культовой практики освещаются в Сунне, согласно тому, как это делал Пророк Мухаммад, (мир ему и благословение Аллаха): **«Выполняйте молитву так же, как ее выполняю я»[45]**

Му’âмалâт:

Это практические правовые предписания (аль-ахкâм аль-’амалийя аль-Фикхийя), стоящие вне культовой практики (’ибâдâт), говоря современным юридическим языком, частное право, включающее в себя нормы общего права. Целью этих предписаний является упорядочение отношений между отдельными людьми, человека с обществом или общины с общиной. Отдельно следует упомянуть предписания, касающиеся семьи, управления, наказаний.

а) Семейное право:

---

[43] "Лукмâн", 14; "Аль-Ахкâф", 15.
[44] "Ан-Нисâ", 6.
[45] Buhâri, Ezân, 18.

В Коране довольно широко освещаются темы брака (никâх), развода (талâк), алиментов (нафака), выкупа за невесту (махр), которым посвящены приблизительно 70 аятов.

б) Гражданское право:

В Коране освещены также темы касающиеся договоров купли-продажи, залога. Число таких аятов около 70.

в) Административное право:

Коран устанавливает целый ряд правил, регулирующих отношения между управляющими и управляемыми. В управлении основой является социальная справедливость, принципом - совет и взаимопомощь. Этим предписаниям посвящено примерно 10 аятов.

г) Наказание (’Укубâт):

Коран освещает положения, касающиеся вины и наказания, общие принципы наказаний, устанавливаемых для виновных. Этим положениям посвящено около 30 аятов.

д) Государственное, общее и частное право:

Эта ветвь права регулирует отношения исламского государства с другими государствами в военное и мирное время, права мусульман и христианских подданных, положение людей, находящихся под покровительством. Этой теме посвящено около 25 аятов.

е) Процессуальное право:

В Коране имеют место положения, относящиеся к сфере интересов судопроизводства. Этой теме посвящено примерно 13 аятов.

ж) Наследственное право:

Аяты по наследованию, содержащиеся в суре Ан-Ниса, освещают порядок раздела наследства между наследниками.

з) Финансовое право:

В Коране содержится около 10 аятов, показывающих источники доходов и расходы государства.

II. ВТОРОЙ ДОВОД: СУННА[46] (السنة)

А. Определение

Сунна, соответствующая в языке таким понятиям, как обычай, путь, образ жизни (сира), в *‘ильм аль-Фикх* (юриспруденции) и в *‘ильм Усуль аль-*

[46] Подробно об этом см. Mustafa Sibâi, "es-Sünneh ve Mekânetüha fi't-teşri’l-İslâmi", Beyrut, 1978.

Фикх (основы теории и методологии) имеет различные определения. Некоторые правоведы (факихи) под *сунной* подразумевают дополнительную культовую практику (нâфиле), выходящую за пределы *фарда* и *вâджиба*, одновременно другие этим термином называют и допускаемую (мандуб) правовую практику. Например, два утренних *рак'ата* молитвы, выполняемые перед *фардом,* являются *сунной*. Так же считается *сунной* и допустимым *(мандуб)* письменное подтверждение торговой сделки, совершаемой в кредит.

Законоведы считают, что *сунной* являются слова, действия и решения (одобрение) Пророка Мухаммада, (мир ему и благословение Аллаха).

Б. Сунна как источник законотворчества

Все исламоведы признают, что *Сунна* является первым после Корана источником законотворчества, и в качестве доказательства этому приводят некоторые аяты и хадисы. В дополнение к этому, они утверждают, что *иджмâ'* (согласие) и рационалистические ('акли) доводы также указывают на *Сунну* как источник законотворчества. Здесь следует привести некоторые аяты и хадисы, указывающие на то, что *Сунна* является источником законотворчества, а так же дать краткое пояснение *иджмâ'* и рационалистических доводов относительно этого.

1. Аяты

1. Пророк Мухаммад, (мир ему и благословение Аллаха), будучи послан в качестве примера для людей, в отличие от них, находился под Божественным контролем. Возможно, не будь с ним постоянно Божественного контроля и помощи, как человек, он мог бы впасть в заблуждение. Но человек, у которого имеется много ошибок, не может быть признан образцом для других. Это на самом деле подсказывает здравый смысл и подтверждается аятами. Так аят: **"И не говорит он, побуждаемый страстями. Это только откровение, которое ниспослано"**[47] показывает, что то, о чем говорит Пророк Мухаммад, (мир ему и благословение Аллаха), основано на откровении.

2. Коран доверил миссию толкования аятов Пророку, что подтверждается в следующем аяте: **"И открыли Мы тебе Напоминание, дабы мог ты объяснить людям то, что ниспослано им"**[48]

3. В Коране большое количество аятов свидетельствуют об обязательности (фард) соответствия *Сунне* и подчинения Пророку. Такие указания в Коране выполнены разными способами и выразительными средствами. Например, Коран предписывает: **"Кто повинуется Посланнику, воистину, он повинуется Аллаху"**[49]

[47] "Ан-Наджм", 3-4.
[48] "Ан-Нахл", 44.
[49] "Ан-Нисâ", 59.

4. *Сунна* является посланием, возвещенным Пророком от Господа его. Аллах следующим образом предписывает передачу послания: **“О Посланец, передай то, что было открыто тебе от Господа твоего; если ты не сделаешь (этого), то не передал ты послания Его”**[50]. Поскольку *Сунна* входит в послание, возвещенное Пророком нашим, почитание *Сунны* означает то же, что и повиновение Аллаху.

5. Тексты Корана открыто проявляют веру в Посланника. Например, в одном из аятов предписывается следующее: **“Так веруйте в Аллаха и Посланника Его, пророка, не ведающего письма и чтения (умми)”**[51].

Таким образом, *Сунна* является аргументом, подтвержденным в аятах Корана.

2. Хадисы

Следующие хадисы указывают на то, что *Сунна* является источником законотворчества:

1. **«Мне был передан Коран и вместе с ним подобие его – Сунна. Недалеко то время, когда некто пресыщенный, развалясь в кресле, скажет: "Вам достаточно этого Корана; что в нем найдете дозволенным (халâл) примите как дозволенное, что в нем найдете запретным (харам) знайте, что оно запретно". Хорошо запомните, запрещенное Посланником Аллаха равносильно тому, что запрещено Аллахом...»**[52].

2. Пророк Мухаммад, (мир ему и благословение Аллаха), спросил Му’âза бин Джабаля: **«О Му’âз, когда к тебе поступит жалоба как ты будешь принимать решение?»**. Му’âз бин Джабал ответил: «Я буду принимать решение, исходя из того, что найду в Книге Аллаха». Пророк Мухаммад, (мир ему и благословение Аллаха), спросил: **«Если там не найдешь решения?»**. Му’âз ответил: «Я буду принимать решение на основе Сунны Пророка». Пророк, (мир ему и благословение Аллаха), был очень доволен таким ответом Му’âза и восславил Аллаха.

3. **«Я оставляю вам две вещи, придерживаясь которых вы никогда не собьетесь с истинного пути, - это Книга Аллаха и Сунна Его Пророка»**[53].

Эти хадисы ясно показывают, что *Сунна* является источником законотворчества.

---

[50] "Аль-Мâида", 67.
[51] "Аль-А’рâф", 158.
[52] el-Hatib et-Tebrizi, "Mişkat", I, 57; см. Ebu Dâvud, "Sünne", 5.
[53] "Muvatta", "Kâder", 3.

3. Практика сподвижников и иджмâ’

Сподвижники по каждому вопросу действовали согласно *Сунне* Пророка, (мир ему и благословение Аллаха). Издавая *фетву* и принимая решение они, после Корана, обращались к *Сунне*.

4. Рационалистические (’акли) доводы

Как отмечалось выше, большое количество аятов в Коране выдвигают идею обязательности (фард) повиновения Посланнику Аллаха. Это является необходимой частью Ислама и веры. Без этого не может быть речи ни об Исламе, ни о вере. Повиновение же Посланнику Аллаха означает ни что иное, как поступать согласно его *Сунне*.

B. Место Сунны в законотворчестве

В исламском праве *Сунна* является вторым источником и в законотворчестве идет вслед за Кораном. С точки зрения разъяснения норм *Сунна* является вспомогательным средством и дополнением к Корану. Одновременно *Сунна* может предложить некоторые положения, отсутствующие в Коране. Место *Сунны* в законотворчестве можно кратко обозначить тремя определениями:

1. *Сунна* – разъясняет неясные и сжато изложенные места, выделяет общезначимые положения. По мнению большинства факихов, дает определение отменяющему (нâсих) и отменяемому (мансух).

2. *Сунна* – разъясняет и дополняет положения сюжетов достоверного коранического происхождения.

3. *Сунна* – разъясняет часть положений, отсутствующих в Коране.

В качестве примера для первого определения можно привести молитву (салят) и налог в пользу нуждающихся (закят). Хадис **“Нельзя совершать никах одновременно на тетках жены по отцовской и материнской линии, на дочерях сестер и братьев жены”**[54] выделяет аят **“И законны для вас (все женщины), кроме этих...”**[55].

Как пример для второго определения, можно напомнить клятвенное заверение о невинности (ли’âн)[56]. В Коране этот термин объяснен подробно.

Сунна также требует, чтобы после клятвенного заверения супруги оформили развод окончательно.

В качестве примера того, что *Сунна* непосредственно выдвигает положение, которое делает ее источником права в тех случаях, когда Коран

[54] Buhari, "Nikâh", 27.
[55] "Ан-Нисâ", 24.
[56] Ан-Нур, 5-6.

об этом умалчивает, можно привести следующее: молочное родство, запрет или нежелательность шелковых одеяний для мужчин, молитва *витр*, необходимость искупления за нарушение поста в месяц рамадан.

III. ТРЕТИЙ ДОВОД: АЛЬ-ИДЖМÂ’ (الاجماع)

А. Определение[57]

В языке слово *иджмâ’*имеет такие значения, как решимость (’азм), намерение (касд) и согласие, единодушие (иттифâк). Терминологически это слово определено следующим образом: «аль-Иджмâ’ - это единодушное мнение всех муджтахидов - мусульман в одно из столетий после кончины Пророка Мухаммада, (мир ему и благословение Аллаха), относительно правовой нормы по какому-либо практическому вопросу».

الاجماع : "هو اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة النبي (صلعم) على حكم شرعي في امر من الامور العملية"

Б. Предмет аль-иджмâ’ и сфера его применения[58]

Действие *иджмâ’* распространяется на часть шариатских норм, то есть на дела, имеющие отношение к религии, имеет место в вопросах, связанных с культовой практикой (’ибâдат) и правом. Что касается вопросов, связанных с убеждением (и’тикâд), то здесь *иджмâ’* не является очевидным; в таких вопросах имеет силу традиция (накл). Точно также применение *иджмâ’* не оправдано при рассмотрении вопросов рационального характера и не связанных с религией.

В. Условия образования иджмâ’

Иджмâ’ образуется муджтахидами, находящимися в стадии иджтихâда (самостоятельного решения юридическо-богословских вопросов), не являющимися грешниками и еретиками (ахл аль-бид’ат). Согласие представителей простого народа по какому-либо вопросу не может считаться *иджмâ’*.

Все факихи согласны в том, что *иджмâ’* не присуще исключительно *ахл аль-бейт* (люди дома) и сподвижникам. Единодушное мнение всех факихов одного века является достоверным *иджмâ’*. Причем не обязательно истечение целого века от согласия муджтахидов, и даже то, что часть из тех, кто составлял своим согласием *иджмâ’,* затем отозвали свое мнение, не может отрицательно повлиять на состоявшееся *иджмâ’*.

Г. Основа иджмâ’

Согласие муджтахидов относительно какого-нибудь инцидента опирается не только на их мнение, но и на определенный законный (шар’и)

---

[57] см. "Mir’ât", s. 420.
[58] "Mir’ât", s. 420-421.

довод. Этим доводом может служить *хадис* (хабар аль-вâхид) или *кыйâс* (аналогия). Эти доводы в свою очередь подкрепляются *иджмâ’*.

Д. Иджмâ’ как аргумент (худжжат)

Иджмâ’, как аргумент, подтверждается в аятах, хадисах и рационалистических (’акли) доводах:

1. Аяты

1. **«А кто действует враждебно Посланнику после того, как было явлено ему руководство, кто следует пути иному, чем путь верующих, того Мы обратим к тому, к чему он (сам) обращается, и введем его в ад: а это злое пристанище»**[59]. Под "*путем верующих*" подразумевается то, что они избрали на словах и в своих деяниях.

2. **«Вы – лучший из народов, вознесенный для людей; вы призываете к добру и запрещаете зло...»**[60]. Этот аят указывает на доброе упоминание о народе (умме). А это добро вызывает потребность в справедливости того, ради чего они объединились и пришли к согласию.

3. **«И так Мы сделали вас возвышенным народом, дабы вы могли быть приносящими свидетельства для людей...»**[61]. Аят указывает на то, что характерной чертой этой *уммы* является справедливость и свидетельство. Таким образом, этот аят предписывает поступать в соответствии с единодушным согласием этой *уммы* по какому-либо вопросу.

2. Хадисы

1. (لا تجتمع امتي على الضلالة) «Моя умма не объединяется на заблуждении»[62].

2. (ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن) «То, что находят хорошим мусульмане, является хорошим подле Аллаха»[63]

3. Рационалистические доводы

То, что *иджмâ’* является аргументом (худжжат), подтверждается рационалистическими доводами. Задумаемся: Посланник Аллаха Мухаммад, (мир ему и благословение Аллаха), - последний пророк. Религия, которую он проповедовал, останется до Судного Дня. Теперь представим себе некое событие, на которое нет определенной ссылки ни в Книге, ни в Сунне. Следовательно, если *фикх* не в состоянии объяснить

---

[59] "Ан-Нисâ", 115.
[60] "Âли ’Имрâн ", 110.
[61] Аль-Бакара, 143.
[62] İbn Mâce, "Fiten", 8.
[63] Ahmed bin Hanbel, I, 379.

этот случай, не останется ли он без решения до Судного Дня? Подобная ситуация не возникнет с признанием *иджмâ’* в качестве аргумента.

4. Отмена иджмâ’

Согласно некоторым факихам, собравшиеся в одном веке муджтахиды имеют право отменить при помощи нового *иджмâ’* свои прежние *иджмâ’*.

Согласно же большинству ученых законоведов, если после века, в котором было достигнуто *иджмâ’*, повторно будет иметь место другое *иджмâ’* по аналогичному вопросу, это другое не будет иметь признания. Потому что второе иджмâ’ в этом случае отменит первоначальное, тогда как после ухода Пророка Мухаммада, (мир ему и благословение Аллаха), отмены (насх) прежних решений нет.

Степени иджмâ’

Степени *иджмâ’*, с учетом их влияния, расположены в следующем порядке:

1) Словесное (каули) *иджмâ’* сподвижников.

2) Молчаливое (сукути) *иджмâ’* сподвижников.

3) *Иджмâ’*, достигнутое без разногласий в период после сподвижников.

4) *Иджмâ’*, достигнутое путем урегулирования первоначального разногласия в период после сподвижников.

IV. ЧЕТВЕРТЫЙ ДОВОД: КЫЙАС (القياس)

А. Определение кыйаса и его свойство

В языке слово *кыйас* (мукайаса) имеет такие значения, как оценка, аналогия, измерение. Терминологически слово кыйас определяется как *“выявление подобной нормы из двух фактов, один из которых подтвержден текстом, а второй, вследствие наличия у них общей причины, - иджтихâдом”*. По-арабски это определение имеет следующий вид:

القياس: "هو اظهار مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت."

Приведем несколько примеров:

1. Один из аятов запрещает вести торговлю в пятницу, во время произнесения призыва к молитве (азан). Интересно, а каково решение относительно заключения договора об аренде в пятницу во время азана? Какого-либо текста по этому поводу перед нами нет. Тогда мы проводим сравнение между арендой и продажей. Продажа во время пятничной молитвы запрещена. Она занимает человека, и как следствие, отвлекает его от совершения ритуального действия. Также и аренда занимает человека и отвлекает его от совершения ритуального действия. В таком случае, во время пятничной молитвы заключение договора об аренде также запрещается.

2. Положение о запрете вина закреплено в аяте: **“...вино, азартные игры, гадания является одним из противных дел сатаны. Остерегайтесь его”**. Причина запрета вина в его опьяняющем действии (искâр). Опьяняющее действие присуще и вспененному взвару сока фиников. В таком случае потребление такого взвара также запрещается.

Б. Кыйас как аргумент (худжжат)

По мнению большинства муджтахидов, *кыйас* является шариатским аргументом, что подтверждается Кораном, Сунной и рациональной практикой.

1. Аяты

В Коране содержится много аятов, указывающих на соответствие *кыйаса* шариату. Достаточно пояснить значение двух из них. **“О вы, кто веруете, повинуйтесь Аллаху, и Посланнику, и властям предержащим из среды вашей; если же вы ссоритесь о чем-то, скажите об этом Аллаху и Посланнику...”**[64]

“Наущайтесь же, о, имеющие глаза (т.е. сделайте сравнение)”[65]

2. Хадисы

[64] "Ан-Ниса̂", 59.
[65] "Аль-Хашр", 2.

1. При назначении Му'âза бин Джабаля на должность кадия в Йемене на вопрос Пророка, (мир ему и благословение Аллаха): **«Каковы будут твои действия в случае, если не найдешь решения по какому-либо вопросу в Книге и Сунне?»**, его ответ: «Буду принимать решение в соответствии со своим мнением на пути иджтихâда» - вызвал одобрение, что является указанием на законность кыйаса.

2. Одна женщина из числа сподвижников задала вопрос: «О Посланник Аллаха, мой отец умер, не совершивши хаджа, если я вместо него совершу хадж, будет ли для него польза?». Посланник Аллаха, (мир ему и благословение Аллаха), сказал: **«Предположим, что за твоим отцом есть долг и если ты его оплатишь, разве твоему отцу этого не будет достаточно?»**. Женщина ответила утвердительно. На что Посланник Аллаха, (мир ему и благословение Аллаха), сказал: **«Если так, то долг перед Аллахом еще более вправе быть выполненным»**, что является указанием на законность кыйаса.

3. Хазрат-и Омар спросил Пророка, (мир ему и благословение Аллаха), о том, какое суждение можно вынести о поцелуе без вожделения, случившемся во время поста. На это Пророк, (мир ему и благословение Аллаха), сказал: **«Что ты думаешь по поводу полоскания рта водой во время поста?»**. На ответ Омара, что это не повлияет на пост, Пророк, (мир ему и благословение Аллаха), сказал: **«Довольствуйся этим»**.

3. Практика сподвижников

Сподвижники так же использовали *кыйас* в качестве аргумента. Так сподвижники, присягая на верность Хазрат-и Абу Бакру, приняли во внимание тот факт, что Пророк, (мир ему и благословение Аллаха), выбрал его предстоятелем (имамом) во время молитвы. И сравнивая (кыйас) звание халифа со званием имама, они говорили: «Пророк, (мир ему и благословение Аллаха), назначил его имамом в наших религиозных делах. В таком случае, почему бы нам не признать его имамом и в наших мирских делах?».

Хазрат-и Али сравнивал наказание за питье вина с наказанием за клевету. Так как в конечном результате питье вина становится средством, способствующим клевете.

4. Рациональная практика

Человек своим разумом воспринимает аналогию, как аргумент. Тексты Корана и Сунны ограничены, а случаев неисчислимое множество. Дать ответ на неисчислимое множество случаев считанным количеством текстов - затруднительное дело. Поэтому путем аналогии (кыйас) находится решение для случаев, которые не отражены в текстах.

B. Предмет кыйаса и область его применения

Обычно тексты, выходящие за пределы культовой и уголовной практики, как правило, должны содержать в себе вместе с причиной (’иллет) какой-то смысл (хикмат) и вместе с выгодой (маслахâт) какую-то мотивацию (му’ллал). С этой стороны, тексты делятся на две части: немотивированные тексты и мотивированные тексты.

1. Немотивированные тексты: тексты, содержащие культовую практику, искупление (расплату) и наказание. В отношении этих текстов *кыйас* не применяется. Например, к этому виду относятся тексты, касающиеся числа *рак’атов* в молитве и количества предельных наказаний. С этими текстами не могут соизмеряться другие. Если утренняя молитва состоит из двух *рак’атов,* на этом основании не может быть принято решение о выполнении двух *рак’атов* и в вечерней молитве. Муджтахид следует текстам, относящимся к данному вопросу, строит доказательство на соответствующих цитатах и действует по соответствующим указаниям. Он не будет стремиться к соизмерению других вопросов, основываясь на извлечениях из этих текстов.

2. Мотивированные тексты: в основе их лежит обоснование, здесь есть место аналогии. В каждом из текстов этой части имеется по одному условию (причине). Положения, касающиеся духовной практики (му’âмалâт) обычно опираются на какую-либо причину. Поэтому предметом *кыйаса* является такой вид текстов. Они являются сферой применения *кыйаса*.

Г. Составные части (рукны) кыйаса

Кыйас имеет четыре *рукна*:

а) Основание (аль-асл الاصل), или то, с чем сравнивают (аль-макис алейх المقيس عليه)[66]. Понятие, в отношении которого имеется указание в тексте.

б) Извод (аль-фар’ الفرع), или то, что сравнивают (аль-макис المقيس). Понятие, в отношении которого нет указания в тексте.

в) Суждение (хукм аль-асл حكم الاصل), или норма, о которой есть указание в тексте, в последствии эта норма придается изводу (аль-фар’). Норма, переносимая с основного вопроса (аль-асл) на производный вопрос (аль-фар’), называется переходящей нормой (аль-хукм аль-му’адди الحكم المعدي).

г) Причина, условие (аль-’иллет العلة), или атрибут, на котором строится суждение (хукм аль-асл).

Ученого, занимающегося *кыйасом*, называют *кâис*.

[66] "Telhis", s. 341-342.

Употребление вина – основание, так как в отношении него имеется конкретное указание в тексте аята: فاجتنبوه ...انما الخمر ("а что до вина, то избегайте его"). Причина в его опьяняющем действии. Напиток, изготавливаемый из фиников (набиз النبيذ) является производным (аль-фар'), потому что в отношении его нет указания в каком-либо тексте. Напиток, изготовленный из фиников, и вино, имеют одинаковое опьяняющее воздействие. Следовательно, они равным образом имеют отношение к запретному (харам).

Здесь нужно дать отдельные пояснения к составным частям *кыйаса*:

Основание - аль-Асл (الاصل)

1. Согласно большинству факихов, *аль-асл,* будучи опорой *кыйаса,* должен быть отмечен в тексте или получен путем *иджмâ'*. Решение, подтвержденное *кыйасом*, не может быть использовано для оценки какого-либо другого вопроса.

2. *аль-Асл* не должен быть выделен для одной какой-либо темы. То есть суждение (хукм аль-асл) не должно быть предназначено только себе самому. Иначе такое основание (аль-асл) не сможет выступать в качестве того, с чем сравнивают (аль-макис алейх). Как в примере с одним из сподвижников по имени Хузейма, который имел право свидетельствовать в одиночку, Пророк, (мир ему и благословение Аллаха), в качестве особой привилегии для Хузеймы, да будет доволен им Аллах, установил: **"Кому бы ни свидетельствовал Хузейма, его свидетельства будет достаточно"**. Однако, одиночное свидетельство какого-либо лица не может быть принято на основе аналогии (кыйаса) со случаем Хузеймы.

3. *аль-Асл* не должен быть чем-то непоколебимым, противоречащим *кыйасу*, как *рак'аты* молитвы и меры наказания. Мы убеждены, что они в качестве основы имеют под собой определенный смысл (хикмет). Однако, мы не можем определить составляющие этого смысла, не можем знать причин, на которых строится суждение (хукм аль-асл). Поэтому мы не можем использовать *кыйас* применительно к ним. Здесь кроется причина того, что в нормах культовой ('ибâдат) и уголовной (джазâи) практики не будет действовать аналогия (кыйас). Например, нельзя выносить решение о возможности выполнения двух *рак'атов* в полуденной молитве, сравнивая ее с утренней молитвой, состоящей из двух *рак'атов*. Нельзя проводить аналогию (кыйас) между статьей о клевете и статьей за прелюбодеяние и назначать одинаковую меру наказания (сто ударов палкой) по ним.

Точно так же имеется текст, в противоречие *кыйасу* подтверждающий тезис о том, что еда или питье, принятые во время поста по забывчивости (нисйан), не прерывают его. Посланник Аллаха, (мир ему и благословение Аллаха), повелел одному человеку, по забывчивости принявшему пищу во время поста: **"...продолжай свой пост, лишь Аллах тебе мог дать пищу и**

воду”. Однако впредь, мы не можем проводить аналогию прерванного по ошибке поста с этим контекстом.

Извод - аль-Фар’ (الفرع)

1. Какого-либо свойственного *аль-фар’* текста не должно быть. Так как при определении нормы *аль-фар’* каким-либо текстом отпадает необходимость в *кыйасе*. Конечно, если решение какого-либо вопроса подкреплено текстом, то нет необходимости вести разговор о *кыйасе*. В связи с этой темой имеется следующий пример ошибочного решения, принятого неким андалузским факихом: один из халифов задал ему вопрос относительно меры искупления за сексуальные отношения, имевшие место во время поста в дневное время. Факих вынес решение о шестидесяти днях поста.

Между тем, Пророк, (мир ему и благословение Аллаха), в одном из хадисов определил мерой искупления лицу, нарушившему пост, освобождение одного невольника, а при отсутствии такой возможности - соблюдение поста в течение двух месяцев. Что же до андалузского факиха, то он в своей *фетве* провел аналогию (кыйас), основанную на выгоде (маслахâт), и таким образом вступил в противоречие с контекстом.

2. Причина (’иллет) в изводе (аль-фар’) должна быть тождественна причине основания (аль-асл). То есть необходимо, чтобы рукны *аль-фар’ и аль-асл* были тождественны своими причинами для достижения равенства в решении (хукм). Например, непозволительно проводить аналогию между ошибкой (хата) и забывчивостью (нисйан). То есть норма, закрепленная в отношении забывчивости, не может быть закреплена путем аналогии (кыйас) и в отношении ошибки. Так как доля оправдания (ма’зират) в ошибке ниже доли оправдания в забывчивости. В ошибке присутствует невнимательность, приводящая к ошибке. Тогда как в забывчивости отсутствует проявление воли (ирâда).

Суждение - Хукм аль-Асл (حكم الاصل)

1. Норма, заложенная в основании (аль-асл), не должна быть отмененной. Так как действие отмененной нормы не может распространяться на другой случай путем *кыйаса*.

2. Суждение (хукм аль-асл) после проведения *кыйаса* не должно изменяться ни в основании (аль-асл) ни в изводе (аль-фар’).

Мусульманин имеет право и на развод (талâк), и на объявление жены запретной для брака с ним (зихâр). Немусульманин имеет право только на развод. В данном случае нельзя по аналогии делать заключение о том, что немусульманин так же имеет право на *зихâр*. Если сделать такое заключение, то изменится норма *аль-фар’*. Мусульманин, объявивший *зихâр,* может искупить его, освободив одного невольника, или накормив 60

неимущих, или соблюдая пост в течение двух месяцев. Немусульманин же не вправе соблюдать пост.

3. Смысл нормы, заложенной в основании (аль-асл), должен быть достоверен (аль-’акли). *Кыйас* не действует в нормах, связанных с культовой практикой (та’аббуд). В положениях, касающихся духовной практики (му’âмалâт), *кыйас* применим в силу того, что в данном случае разуму доступны как смысл (хикмат), так и причина (’иллет).

Причина - аль-’Иллет (العلة)

Это четвертый *рукн кыйаса*.

1. Определение причины (аль-’иллет)

«“аль-’Иллет” - это свойство на котором строится суждение».

العلة: "هو الوصف الذي بنى عليه الحكم في الاصل".

Например, в вине имеется опьяняющее свойство. Из-за этого свойства потребление вина является запретным (харам). В результате аналогии (кыйас) возникает суждение о запретности всякого напитка, имеющего опьяняющее свойство.

Законоведы одновременно называли *аль-‘иллет* общим названием «источник норм» (манâт аль-хукм), включающим такие понятия как: *общая причина, объединяющая причина, соответствующая причина, побуждение, признак, причина*.[67]

2. Соотношение аль-’иллет и хикмет (причины и смысла)

Исламские ученые согласны между собой в следующем:

Аллах установил норму исключительно для совершения благих дел (маслахат) верующими. Эти благие дела означают для верующего либо достижение какой-то пользы, либо отведение какого-то вреда (جلب المنفعة او دفع المضرة). Облегчения, данные путнику: два *рак’ата фарда* вместо четырех при совершении молитвы, перенесение времени поста по желанию на другое время, направлены на устранение трудностей в путешествии. Смысл разрешения прерывать пост в месяц рамадан также имеет своей целью облегчение трудностей для больного человека. Смысл признания преимущественного права покупки для компаньона или соседа означает устранение ущерба для них. Смысл возмездия за преднамеренное убийство человека направлен на сохранение жизни людей.

3. Условия для аль-‘иллет

Основание (аль-асл), имеющее под собой какой-либо текст, порой обладает целым рядом качеств и особенностей. Каждое качество,

[67] см. Abdulkadir Şener, s. 68; "Şâkşru΄l-Hanbeli", s.306.

имеющееся в *аль-асл,* не обязательно может служить причиной его нормы. Качество, на котором строится норма должно обладать целым рядом условий, которые можно представить в следующем порядке:

1) Явность (зâхир):

Качество, содержащееся в основании (аль-асл), должно быть явным до такой степени, чтобы его ощущать чувствами и постигать разумом. Например, опьяняющее свойство напитка воспринимается чувством. Так же причина для подтверждения отцовства заключена в брачном договоре. Если причина (аль-’иллет) является чем-то скрытым, необходимо наличие признака, указывающего на нее. Например, договор является правовым актом, основывающимся на взаимном согласии. Однако согласие - это скрытый фактор. Потребность и принятие являются признаками согласия и заменяют его.

2) Точность (мадбут):

То есть, причина должна меняться в зависимости от обстоятельств и среды, а выражаемое понятие должно быть определенным. Например, опьяняющее свойство - это причина запрещения вина, так как вино обычно воздействует как пьянящий фактор - это его свойство остается неизменным. Хотя иногда, если оно и не воздействует на некоторую часть людей опьяняюще, это не отнимает у вина его пьянящего свойства. Точно так же товарищество является причиной для преимущественного права покупки. Преимущественное право покупки не может быть привязано к вероятности ожидания ущерба от соседа, так как этот ущерб не является чем-то неизбежным.

3) Соответствие (мунâсиб):

Причина должна иметь свойство, обеспечивающее достижение смысла нормы. Потому что Аллах установил нормы для осуществления целого ряда благих дел (маслахат). Эти благие дела имеют целью достижение какой-то пользы или отведение какого-то вреда (جلب المنفعة او دفع المضرة). Например, установление опекунства родителя над имуществом детей является шариатской нормой. Причина этой нормы заключается в недееспособности.

4) Качество не должно быть присуще основанию:

Извлекаемые (истинбат) причины не должны быть ограниченными, они должны распространяться (переходить) на другие статьи и вопросы. Однако причины (’иллет), известные по текстам, могут иметь ограниченное действие. Следовательно, причина не должна быть ограничена исключительно своим основанием (аль-асл). Например, путешествие является одной из причин несоблюдения поста. Причина запрета вина - в его опьяняющем свойстве.

Опьяняющее свойство вина может быть присуще и другим веществам. Следовательно, все вещества, которым присуще это свойство, считаются запретными (харам). Точно так же и упомянутое выше право опекунства родителя над имуществом малолетнего ребенка. Причина прав родителя на опеку заключена в малолетстве и недееспособности, потому что ребенок из-за своего малолетства и недееспособности не в состоянии определить пользу и вред в отношении своего имущества.

Д. Норма (хукм) кыйаса

Нормой кыйаса является переходность (та'дийа), то есть переход суждения (хукм аль-асл) в извод (аль-фар'). Каким бы ни было суждение, подобие его будет проявляться в изводе (аль-фар'), эта норма появляется путем проведения аналогии (кыйас).

Е. Категории кыйаса

С одной стороны, *кыйас* делится на явную и скрытую аналогии в зависимости от немедленного понимания или непонимания причины.

Если причина *кыйаса* понятна сразу, то он относится к явной аналогии (аль-кыйас аль-джали), если требует рассмотрения и поиска - к скрытой аналогии (аль-кыйас аль-хафи). Скрытая аналогия называется также *"аль-истихсан"* (предпочтение, предпочтительное решение).

С другой стороны, *кыйас* делится на три категории в зависимости от того, насколько причины в *аль-фар'* являются более сильными в сравнении с причинами в *аль-асл*.[68]

1) Предпочтительный (аулâ) кыйас:

Это аналогия, при которой причины в *аль-фар'* являются более сильными, чем причины *в аль-асл*. Например, аят запрещает проявление малейшего непочтения в отношении родителей: **«...не говори им (родителям) даже "уф!"»**[69]. Причиной этой нормы является причинение страданий. Страдание возрастает с применением насилия к родителям. Поэтому применение насилия к родителям запрещается еще более сильной аналогией, чем проявление непочтения междометием "*уф!*".

---

68 Âmidi, IV, 3.
69 "Аль-Исрâ", 23

2) Равный (мусâви) кыйас:

Это аналогия, при которой причины в *аль-фар'* одинаковы с причинами *в аль-асл*. Например, аят запрещает незаконно отнимать имущество детей-сирот: **«Те, кто неправедно поглощают достояние сирот, глотают лишь огонь в чрева свои»**[70]. Причина нормы здесь в растрате достояния детей. Незаконная же растрата достояния сироты в своей причине одинакова с неправедным поглощением его. Следовательно, незаконная растрата имущества ребенка также является запретным (харам).

3) Приближенный (аднâ) кыйас:

Это аналогия, при которой свойство причины в *аль-фар'* проявляется в меньшей степени, чем свойство причины в *аль-асл*. Например, опьяняющее свойство некоторых напитков проявляется в меньшей степени, чем в вине. Запрещение такого вещества путем сравнения его с вином является приближенной аналогией.

ГЛАВА ВТОРАЯ.
ПРОИЗВОДНЫЕ ДОВОДЫ
АЛЬ-АДИЛЛАТ АЛЬ-ФАР'ИЙЯ
(الادلة الفرعية)

[70] "Ан-Нисâ", 10.

В этой главе будут рассмотрены следующие производные доводы: *истихсâн, истисхâб, истислâх (аль-масалих аль-мурсала), ’урф - ’адат, каул ас-сахаба, садд аз-зарâйи’, шар’ мин каблина*.

I. Аль-Истихсâн (الاستحسان)

А. Определение

В языке *истихсâн* означает «одобрение». Терминологически это слово определено двояко: в узком и широком значенииях.

а) аль-Истихсâн в узком значении – это *“отступление от одной аналогии к другой, более сильной”*.

(الاستحسان: هو العدول عن قياس الى فياس اقوى منه)

б) аль-Истихсâн в широком значении - включает в себя также и скрытые аналогии. Достаточно привести два определения.

1. *Истихсâн - это “довод, оспаривающий явную аналогию (аль-кыйас аль-джали) или противостоящий ей”*.[71]

(و هو دليل يقابل اي يعارض القياس الجلي)

2. *Истихсâн* - это направление, взятое муджтахидом, в силу какой-либо причины, от необходимости явной аналогии к необходимости скрытой аналогии или к исключению, в силу какой-либо причины, из общего правила какого-либо частного вопроса.

Б. Аль-Истихсâн как аргумент (худжжат)

Более всего использовали *истихсâн* в качестве аргумента ханафиты. Имеется высказывание имама Мâлика по этому поводу: *"Аль-Истихсâн - это девять десятых науки"*.

II. Аль-Истисхсâб (الاستصحاب)

А. Определение

В языке *истисхâб* означает «привлечение с собой», «сопровождение», «сопутствие» (мусâхабат) и, как продолжение этого значения, – общение (сухбат). Терминологически это слово определено следующим образом: “Понятие, бесспорное в прошлом, в последствии не претерпевшее изменения и к настоящему времени оставшееся таким же”[72]

(الاستصحاب: هو ابقاء ما كان على ما كان).

Например, *истисхâб* указывает на принятие факта существования пропавшего без вести человека при отсутствии сведений о его смерти.

[71] İbn Melek, s. 294.
[72] "İlm-i Hilâf", s. 51.

Точно так же брак супругов считается действительным до поступления опровергающего сведения.

Б. Аль-Истисхâб как аргумент (худжжат)

Истисхâб используется в качестве аргумента (худжжат) там, где не находится довода (далиль). Все мазхабы пользовались извлечением норм (истинбâт), опираясь на привлекаемые доводы (истисхâб). Даже мазхабы Зâхирийа и Имâмийа, не признававшие аналогию (кыйас) в качестве аргумента, использовали *истисхâб* при извлечении правовой нормы в очень многих вопросах.

В. Правила, построенные на привлеченных (мустасхаб) доводах

На привлеченных (мустасхаб) доводах построен целый ряд общих правил. Некоторые из них пояснены ниже:

1. *“Основой в вещах является их дозволенность”*[73]. Например, если в Книге, Сунне и других источниках нет указаний относительно еды, питья, одежды, то решение по их дозволенности принимается на основе привлеченного (мустасхаб) довода.

2. *“Презумпция невиновности”*[74]. Считается, что до того, как наступление ответственности человека по какому-либо поводу, например по долгу, не доказано, на нем нет ответственности. *Истисхâб* является общепринятой основой в уголовном и долговом праве. Человек считается невиновным и не должником до того, как вменяемая ему вина или долг не будут доказаны.

3. *“Достоверность не исчезает с сомнением”*[75]. Например, вещь, существование которой является очевидным, простым сомнением не может быть приговорена к небытию. Если некто категорически уверен в совершении омовения, а затем впадает в сомнение по поводу наличия ритуальной чистоты, решение принимается в пользу ее наличия.

4. *“Наличие чего-то определяется по его состоянию”*[76]. Человек, о котором известно, что он жив, пока не будет какого-либо доказательства об обратном, не может считаться мертвым. Только лишь при наличии доказательства может быть принято решение о его смерти.

III. НЕЗАВИСИМЫЕ ПОЛЕЗНЫЕ ДЕЙСТВИЯ ИЛИ СТРЕМЛЕНИЕ К ПОЛЬЗЕ АЛЬ-МАСÂЛИХ АЛЬ-МУРСАЛА АУ АЛЬ-ИСТИСЛÂХ

(المصالح المرسلة او الاستصلاح)

[73] Bilmen, I. 298.
[74] "Mecelle", md. 8.
[75] "Mecelle", md. 4.
[76] "Mecelle", md. 5.

А. Определение маслахата (المصلحة)

Маслахат (мн.ч. масâлих) означает достижение полезного или устранение вредного. Это выражается формулой *“джалб аль-манфа’”* или *“даф’ аль-мадарра”* (جلب المنفعة او دفع المضرة). Противоположное *маслахату* значение – *мафсадат* (порча).

Б. Разновидности маслахатов

Необходимые (даруури) маслахаты: это *маслахаты,* оберегающие самого человека, его имущество, разум, религию, потомство. Эти пять польз объединены названием *аль-масâлих ад-дарурийа*. Для достижения этих пяти *маслахатов* установлено большое количество норм. Некоторые из таких норм: возмездие, разграничение, возмещение из их числа.

Потребные (хâджи) маслахаты: это *маслахаты* возникшие в связи с потребностями человека не достигшими уровня необходимости. С целью удовлетворения этих потребностей приняты такие формы договоров, как продажа во исполнение, исключительная сделка, покупка товара в кредит с уплатой задатка.

Маслахаты улучшения (тахсини): это *маслахаты,* не связанные с необходимостью и потребностью, они стоят за выбором исключительно прекрасного и самого подходящего, предпочитая отсутствию какой-либо нормы ее наличие. Например, такие, как правила поведения в обществе.

IV. ОБЫЧНОЕ ПРАВО (АЛЬ-‘УРФ), ТРАДИЦИЯ (АЛЬ-‘ÂДАТ) И ПРИВЫЧКА (АТ-ТА’ÂМУЛ)

(العرف، و العادة، و التعامل)

А. Определение

Обычай, традиция и привычка являются шариатскими доводами, к которым обращаются в момент необходимости. Эти слова, будучи синонимами, используются в *‘ильм аль-Фикх,* заменяя друг друга. Однако, с языковой и терминологической стороны они имеют между собой некоторые различия. Например, *аль-’урф,* обозначающее в языке нечто приличное, общеизвестное (ма’руф), терминологически определяется как *“нечто одобряемое разумом и шариатом, не отрицаемое (не считающееся чужим) здравомыслящими людьми”*.

Обычно *факихи* используют *аль-’урф* и *аль-’âдат* в одинаковом смысле и дают им следующее определение: *“Нечто, выполняемое по привычке и принимаемое здравомыслящими людьми как положительное”*.

Б. Разновидности аль-‘Урф

аль-‘Урф подразделяется на части, с одной стороны - на устную и практическую, с другой стороны - на общую и частную. Все эти

разновидности *аль-’урфа* могут быть как недействительными (фâсид), так и правильными (сахих).

а) аль-’Урф аль-Фâсид

аль-’Урф и аль-’âдат, противоречащие Книге и Сунне, называются *аль-’урф аль-фâсид* (недействительное обычное право). Например, пить спиртное и получать проценты в некоторых случаях между людьми может принимать форму традиции или обычая. Однако, подобные традиции или обычаи, противоречащие текстам, не могут быть приняты как одобряемые.

б) аль-’Урф ас-Сахих

Традиции и обычаи, не противоречащие религии и разуму, называются правильными (сахих).

В. аль-‘Урф как аргумент (худжжат)

Факихи принимают *аль-’урф и аль-’âдат* в качестве одного из источников извлечения норм и их опоры. Доводы, на которые они при этом ссылаются, можно расположить в следующем порядке:

а) Тексты, подтверждающие, что *аль-’урф и аль-’âдат* являются доводами:

“А содержание их и одежда их на отце, согласно обычаю”[77]

“Кто беден, пусть тратит по обычаю”[78]

б) Продолжение некоторых доисламских обычаев в исламе: некоторые обычаи арабов, не противоречившие исламу, принято считать законными. Например, товарищество, в которое одна сторона вкладывает капитал, а другая - труд. Это учреждение продолжает существовать и в исламе.

[77] "Аль-Бакара", 233.
[78] "Ан-Нисâ", 6.

V. ВЫСКАЗЫВАНИЯ (ФЕТВЫ) СПОДВИЖНИКОВ

(قول الصحابي او فتوى الصحابي)

Сподвижники воочию видели Пророка, (мир ему и благословение Аллаха), пользовались непосредственным образом его знаниями и предвидением. *Фетвы* и высказывания сподвижников, по всей вероятности, могут считаться Сунной. По этому поводу среди факихов возникали разногласия, являются ли высказывания сподвижников аргументом или нет. Их мнения по этому вопросу можно расположить в следующем порядке:

1. Высказывания сподвижников не являются абсолютным аргументом. Сторонниками этого взгляда были такие ученые, как Газâли, Фахреддин ар-Рâзи, Ибн Хâджиб, Âмиди, Бейдâви, Шевкâни. Согласно этим âлимам, сподвижнику, как и любому человеку, свойственно ошибаться, поэтому каждое мнение сподвижников не может быть принято в качестве аргумента.

2. Высказывания сподвижников, ставшие известными через кыйас и оставшиеся в памяти или не являвшиеся таковыми, непременно являются аргументом. Этого мнения придерживались имâм Мâлик, аль-Паздави, Серахси, Абу Бакр аль-Джассâс и одна ханафитская группа муджтахидов. По их мнению, точка зрения, предлагаемая сподвижником, могла быть услышана им от Пророка, (мир ему и благословение Аллаха), или от того, кто мог слышать его.

3. Высказывания сподвижников являются аргументом в случаях, которые не объяснимы при помощи кыйаса. Этой точки зрения придерживались Абу Зейд ад-Дабуси, аль-Кархи (ум. 340 г.х.) и некоторые из ханафитских âлимов.

VI. ПРОШЛЫЕ ШАРИАТЫ ШАР' МИН КАБЛИНА

Как известно, от Адама до нашего Пророка, (мир ему и благословение Аллаха), было послано 124 тысячи посланников (по другим сведениям 224 тысячи). Некоторым из их числа были ниспосланы книги. Нет никакого сомнения в том, что с точки зрения *и'тикâда* между религиями, которые проповедовались всеми пророками, не существует какого-либо различия. Изменения касались лишь культовой практики (ибâдат), духовной практики (му'âмалâт) и наказания (джазâ).

Нормы *ибâдата*, *джазâ* и *му'âмалâта,* присущие прежним религиям, в исламе частью упразднены, частью оставлены в том же виде или изменены.

VII. ПОВОДЫ (СРЕДСТВА) АЗ-ЗАРÂЙИ’ (الذرائع)

A. Определение

аз-Зарâйи’ (ед.ч. аз-зари’а) означает «средство», «повод», «отговорка». Терминологически *аз-зарâйи’* определяется как *"вещи, служащие средством, приводящим к разрешенному (халâл) и запретному (харам)"*. Согласно этому, то, что приводит к *хараму,* является *харамом.* А то, что является средством для достижения дозволенного (мубâх) - дозволено. Для должного (вâджиб) обязательным является должное. Например, прелюбодеяние (зинâ) является *харамом*. Оставаться наедине с женщиной, которая не является разрешенной тебе (халâл) запрещается (харам), так как это может быть средством, приводящим к прелюбодеянию. Пятничная молитва является обязательной (фард), прекращение торговли и устремление к месту совершения молитвы также обязательно. Совершение хаджжа является обязательным (фард) для лица обладающего состоянием и временем, приложение усилий в этом направлении также обязательно (фард).

Преграда на пути, ведущем к плохому, называется *садд аз-зарâйи’/* سد الذرائع(перекрытие средств). Открытие путей, ведущих к добру, называется *фатх аз-зарâйи’/*فتح الذرائع (открытие средств).

Если мâликиты и ханбалиты признают *садд аз-зарâйи’* в качестве аргумента, то ханафиты и шâфииты не признают его как аргумент[79]. Однако, согласно аль-Карâфи, факиху мâликитского толка, на практике все *мазхабы* использовали *садд аз-зарâйи’* в качестве аргумента. аль-Карâфи обобщал это следующим образом - факихи разделяли *аз-зарâйи’* на три части: 1) *аз-Зарâйи’* единогласно принимается во внимание. Например, не позволительно рыть колодец на дороге, добавлять яд в пищу, так как это может стать причиной смерти верующих. То есть, это запрещается (харам). 2) *аз-Зарâйи’* единогласно отменяется. Например, из-за опасения изготовления вина из винограда нельзя запретить виноградарство. 3) Спорное *аз-зарâйи’*. Например, продажа в рассрочку, где присутствует сомнение в получении процента.

Мâликитский и ханбалитский мазхабы в своих действиях применяли *аз-зарâйи’,* а ханафитский с шâфиитским, применяя *аз-зарâйи’,* прибегали в своих действиях к ухищрениям. Полезно будет дать некоторые пояснения этим средствам.

[79] "İlm-i Hilâf", s. 130.

Б. Ухищрения и выходы (аль-хийал ва аль-махâридж)

(الحيل و المخارج)

В языке слово *аль-хиле* (الحيلة) мн.ч. *аль-хийал* (الحيل) означает средство, находчивость. В терминологии факихов это слово определяется как *"пути, средства и выходы, найденные для согласования по форме и внешнему виду с фикхом поступков и самостоятельных действий, легитимизации их полезных особенностей"*[80]. Некоторые âлимы подразумевают под ухищрениями (аль-хийал) законные выходы из положения аль-махâридж.

Мазхабы, использующие это средство, приводят в качестве законного обоснования аят из Корана, где говорится об Айюбе (мир ему)[81]. Точно также для подтверждения законности применения *аль-хиле,* приводят некоторые доводы из Сунны[82].

аль-Хийал (ухищрения) можно разделить на две части:

1. Допустимые шариатом

Такие, когда человек соблюдающий пост во искупление (каффâрат), до завершения этого поста, с наступлением месяца рамадан, предпринял путешествие. Так Абу Ханифа пояснил правильность намерения путника, если он имел намерение помимо поста в рамадан соблюсти и необходимый (вâджиб) пост.

2. Не допускаемые шариатом

Такие, когда человек, для того, чтобы не заплатить *закят*, дарит кому-либо собственность, а затем, до истечения одного года, отказываясь от дарения, забирает эту собственность.

---

[80] Karaman, "Tarih", s. 77.
[81] "Сад", 44.
[82] Tirmizi, "Büyü", 21.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ: ШАРИАТСКИЕ НОРМЫ. АЛЬ-АХКÂМ АШ-ШАР'ИЙЯ
(الاحكام الشرعية)

ГЛАВА ПЕРВАЯ: УСТАНАВЛИВАЮЩИЙ НОРМЫ (АЛЬ-ХАКИМ) (الحاكم)

I. аль-Хâким[83]

Есть Один, аль-Хâким (аль-Вâди') - Устанавливающий нормы, в которых нет сомнения, такие, как необходимость (вуджуб/вâджиб) и запретность (хурмат/харам). Эти нормы установил Всевышний Законодатель (شارع تعالى).

а) Доводы из Корана: **"Разве Аллах не Лучший из Судей"[84]**; **"Суд принадлежит только Аллаху"[85]**

б) Доводы иджмâ' (согласия мнений): Все âлимы сходятся в одном – как упомянутые в текстах, так и извлеченные усердием муджтахидов, нормы имеют своим источником Всевышнего Законодателя (شارع تعالى). То есть решение у Аллаха.

в) Рациональные доводы[86]: Люди могут жить в уверенности, спокойствии, гармонии и порядке только при соблюдении определенных правил. Поэтому в обществе возникает потребность в установлении правил, которые обеспечивали бы спокойствие и уверенность.

II. Красота и безобразие (аль-хусн ва аль-кубх) (الحسن و القبح)

A. Значение красоты и безобразия

Сколько бы ни было слов, выражающих добродетель, позор, привлекательность и уродство в рамках противопоставлений хорошо-плохо, добро-зло, истина-ложь, – все они охватываются терминами *аль-хусн* и *аль-кубх* (красота и безобразие).

В широком смысле *аль-хусн* и *аль-кубх* выражают красоту и безобразие, включая в себя человека, его действия, предметы и все вещи, а в узком смысле выражают хорошее или плохое, заключенное в красивых или

[83] Подробнее см. "Mir'ât", s. 561 и далее; "Fevâtih", I, 35.
[84] "Ат-Тин", 8.
[85] "Аль-Ан'âм", 57.
[86] Seyyid Bey, II, 209-210.

безобразных поступках людей. Ввиду того, что темой исследования здесь по большей части являются деяния и поступки людей, термины *аль-хусн* и *аль-кубх* будут использоваться в своем узком значении.

В основном, *аль-хусн* (красота) и *аль-кубх* (безобразие, отвратительность) используются в четырех значениях.

а) *аль-хусн* – совершенные качества и свойства, возвышающие человека, *аль-кубх* – ущербные качества и свойства, принижающие человека. Например, знание (‘ильм) – хорошее качество, возвышающее человека, а невежество (джахл) – плохое качество, противоположное первому.

б) все, что соответствует целям и устремлениям человека – хорошо (аль-хусн), а все, что противоречит и не соответствует - плохо (аль-кубх). Например, справедливость (’адâлат) – хорошо, а угнетение (зульм) – плохо.

в) все, что соответствует природе человека и по нраву ему – хорошо (аль-хусн), а что не соответствует природе и не по нраву ему – плохо (аль-кубх). Например, сладкое – хорошо, а горькое – плохо. Каждому нравится сладкое, а ядовито-горькое не по вкусу.

г) все, что является средством для похвалы в этом мире и воздаяния в мире ином – хорошо (аль-хусн), а что является причиной для порицания в этом мире и наказания в мире ином – плохо (аль-кубх). С учетом этого, вера в Аллаха, справедливость, поклонение - хорошо (аль-хусн). Неверие, вражда, греховное действие - плохо (аль-кубх).

ГЛАВА ВТОРАЯ
НОРМА АЛЬ-ХУКМ (الحكم)

I. Общее понятие

А. Анализ и определение нормы

а) Определение:

В языке *аль-Хукм* означает «удерживать», «препятствовать» и «приписывать» одно другому. В философии и логике установление утвердительной или отрицательной связи (иснâд) между двумя идеями, вещами в форме *"это так"* или *"это не так"* называется *аль-хукм,* существующая связь и, кроме того, понимание этой связи называется также *аль-хукм*.

В *'ильм аль-Фикх* норма (хукм), используемая в значении *аль-кадâ* (предустановленность), также используется и в значении *"след или результат лежащий на чем-либо"*.

Определение шâфиитов: *"аль-Хукм – это обращение Всевышнего Законодателя, касающееся деяний верующих с точки зрения поиска, выбора или положения"*.[87]

الحكم: "هو خطاب الشارع المتعلق بافعال المكلفين طلباً او تخيرا او وضعا".

Например, аят **"выполняйте обязательства"**[88] является шариатской нормой (хукм). То есть этот аят является обращением Аллаха с требованием к верующим выполнять соглашения. Это обращение касается необходимости (иджâб) выполнения соглашений (религиозных и светских).

Определение ханафитов: *"аль-Хукм – это результат обращения Аллаха, касающийся деяний верующих, связанных с необходимостью, выбором или положением"*.

الحكم: "هو اثر خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع". [89]

Например, из аята *"выполняйте обязательства"* извлекается норма (хукм) необходимости (иджâб) выполнения соглашений.

Б. Разновидности норм

Нормы подразделяются на два вида: вмененная норма (الحكم التكليفي) и установленная норма (الحكم الوضعي). Ниже приводится схема, на основе которой будут даны некоторые разъяснения касательно этих норм.

В. Аль-'Азимат и ар-Рухсат (العزيمة و الرحصة)

Религиозные нормы делятся на два вида под названием *аль-'азимат и ар-рухсат*.

а) **аль-'Азимат**

---

[87] "Fevâtih", I, 54.
[88] "Аль-Мâида", 1.
[89] "Mir'ât", s. 510.

В языке *аль-‘азимат* имеет значения «намерение», «решимость». В *‘ильм аль-фикх* определяется следующим образом: *“Основные нормы, установленные с самого начала вне зависимости от таких распространенных уважительных причин, как трудность (машаккат) или необходимость (дарурат)”*. В соответствии с этим определением *аль-’азимат* включает в себя все вмененные нормы, такие как *фард, вâджиб, харâм, макрух, мандуб, мубах*. Вне всякого сомнения, нормы *аль-’азимат* являются основными нормами, установленными в самом начале без связи с такими распространенными обстоятельствами, как необходимость и трудность, и в обычных условиях верующие должны их придерживаться.

В противоположность этому, более легкие нормы, установленные вторично и предоставляющие верующим возможность отказа от нормы *аль-’азимат* в связи с широко распространенными причинами затруднительности и необходимости называются *ар-рухсат*. Например, соблюдение поста *вâджиб (фард)* для всех верующих. Эта норма является основной, то есть *аль-’азимат*. Однако облегчение в соблюдении поста предоставляемое больным и людям, находящимся в поездке, по причине противостоящих им трудностей является разрешающей нормой (ар-рухсат). С этой точки зрения, нормы *аль-’азимат и ар-рухсат* считаются вмененными (الحكم التكليفي).

б) **ар-Рухсат**

1. Определение

В языке *ар-рухсат* означает «облегчение», «позволение». В *‘ильм аль-фикх* эта норма определяется следующим образом: *“более легкие нормы, установленные впоследствии (вторично) и предоставляющие верующим возможность отказа от нормы аль-’азимат в связи с уважительными причинами, такими как, затруднительность или необходимость, называются ар-рухсат”*.

2. Категории

Согласно исламскому праву, совершение какого-либо запретного действия или отказ от выполнения необходимого (вâджиб) действия несет в себе вину и грех. Однако, в случае с *ар-рухсат* это правило не практикуется. По этой причине в случаях, когда предоставлено разрешение *ар-рухсат,* совершивший запретное действие (харâм) не будет наказуем или отказавшийся от выполнения необходимого (вâджиб) действия не будет порицаем. Потому что в *ар-рухсат* запретное (харâм) действие переходит иногда в категорию разрешенного (мубâх), а иногда отказ от совершения необходимого действия приобретает статус дозволенного. Согласно этому *ар-рухсат* делится на две категории:

1) Разрешение выполнения (رخصة الفعل) - *ар-рухсат,* позволяющий совершать запретное (харâм) действие: когда *аль-’азимат* запрещает выполнение какого-то действия, а *ар-рухсат* приводит к дозволению его

(мубâх) или необходимости исполнения (вâджиб). В случае необходимости, затруднения или нужды вещи, являющиеся запретными (харâм, мамну’), переходят в категорию дозволенного (мубâх).

2) Разрешение отказа (رخصة الترك).

II. Установленная норма

(الحكم الوضعي)

А. Определение

Название этого вида норм «установленные» (аль-вад’и) происходит от связи (мотивационной, условной, причинной, основной, обозначенной, препятствующей), установленной Всевышним Законодателем между вещами. То есть, здесь говорится о наличии связи, установленной (аль-вад’) Всевышним Законодателем между двумя вещами, относящимися к сфере деятельности верующего. В этом случае установленная норма (الحكم الوضعي) является нормой, которая вызывает необходимость делать одну вещь по отношению к другой поводом (сабаб), условием (шарт), причиной (’иллет), признаком (’алâмат), основой (рукн), препятствием (мâни’). Например, наследование и смерть завещателя связаны друг с другом. То есть, смерть завещателя является причиной того, что родственник становится наследником.

Б. Категории установленной нормы

а) Опора (рукн)

б) Причина (’иллет)

в) Повод (сабаб)

г) Условие (шарт)

д) Признак (’алâмат)

е) Препятствие (мâни’)

а) **Причина (аль-’иллет)** (العلة)

1. Свойство: В языке *’иллет* имеет значение «изменения», «отклонения». Болезнь, привносящая изменения в человека называется также *’иллет*. *’Иллет* вносит изменение и в норму (хукм). Так, она может выявить несуществующую норму или же, подобно тому, как это происходит в аналогии (кыйас), частную норму может привести к состоянию общей нормы.

Факихи подразумевают под *’иллет* то, что означает существование нормы, что соразмеряет с собой и присоединяет к себе, другими словами, - то, на что опирается норма (хукм). В таком состоянии *’иллет* выявляет

какую-нибудь норму, другими словами, является фактором воздействия в норме. Если где-то есть причина (’иллет), значит, есть и норма (хукм), а если нет причины, то отсутствует и норма.

2. Виды аль-’иллет:

1) Полный вид (*’иллет* по названию, значению и положению).

Это ’иллет, установленный для выражения шариатской нормы, ее действенный фактор и осуществленный вместе с нормой. Ханафиты называют этот вид как *’иллет,* соответствующий названию, значению и положению.

Нормой продаж является собственность. В том случае, если договор о продаже заключен правильно, не приостановлен и далек от предвзятости, *’иллет* будет полного вида, и норма собственности, являющаяся его результатом, немедленно проявится. Продавец станет обладателем стоимости, а покупатель - товара. Правильное и необходимое бракосочетание (никâх) является полной причиной для проявления законных отношений между мужем и женой. Намеренное убийство человека также является полной причиной для отмщения.

2) Неполный вид.

’Иллет не может всегда быть полным. Некоторые препятствия могут помешать немедленному проявлению нормы (хукм). Когда препятствие будет устранено, проявится норма.

б) Повод (ас-Сабаб) (السبب)

1) Свойство:

ас-Сабаб имеет два значения – узкое и широкое.

1. *ас-Сабаб* в узком значении: непосредственно не являясь действенным фактором нормы, является средством и путем для ее достижения. Поэтому *’иллет* и *сабаб* различаются между собой. Например, опьянение (искâр) является причиной (’иллет). Время является поводом (сабаб) для того, чтобы молитва была необходимой (вâджиб).

2. *ас-Сабаб* в широком значении и его связь с *аль-’иллет*:

В широком смысле *сабаб* используется в качестве определяющего (му’арриф) для шариатской нормы или признака, указывающего на существование этой нормы. С этой точки зрения *сабаб* включает в себя и *’иллет*. Согласно этому значению, каждая причина (’иллет) является поводом (сабаб), однако не каждый повод является причиной. Если между определяющим шариатскую норму (му’арриф) и нормой имеется логическая связь, ее называют и поводом (сабаб) и причиной (’иллет). Если же логической связи нет, ее называют только поводом (сабаб). Например,

время является поводом, а не причиной для необходимости молитвы. Потому что между молитвой и временем нет какой-либо логической связи. Опьянение является и причиной и поводом существования запрета на вино. Потому что между существованием запрета на опьянение и вином имеется логическая связь. Запрещение вина сохраняет разум. В этом случае, причина (’иллет) приобретает свойство соответствующего и действенного фактора, влияющего на норму. Повод же (сабаб) не является таковым.

в) Условие (аш-Шарт) (الشرط)

Свойство:

Условие (аш-шарт) - это то, на чем базируется существование нормы. Отсутствие его влечет за собой отсутствие нормы. Однако, наличие условия не влечет за собой наличие нормы. В этом заключается разница между *шарт* с одной стороны, и *сабаб* и *’иллет* - с другой. Например, наличие ритуального омовения не влечет за собой необходимости совершения молитвы. Наличие двух свидетелей не обязывает совершать бракосочетание. Однако, как не может быть правильной молитвы без совершения омовения, так и не будет признанным бракосочетание без наличия двух свидетелей.

г) Признак (аль-Алâмат) (العلامة)

Наличие нормы не связано с признаком, он только определяет и поясняет норму.

Признаки делятся на четыре части:

1. Чистый признак.

Например, *такбиры* в молитве являются знаками и переходом от одного *рукна* к другому.

2. Условный признак.

Подтвержденным является происхождение ребенка, рожденного женщиной в браке. Таким образом, рождение является условным признаком происхождения.

3. Причинный признак.

Подобен шариатским причинам. Например, время по отношению к молитве является поводом (сабаб) или причиной (’иллет). По сути дела, время не влияет на необходимость совершения молитвы. Необходимость совершения молитвы предписана Аллахом. А время - это признак (аль-алâмат), указывающий на то, что молитва является необходимой (вâджиб).

4. Образный признак.

Это истинные причины с истинными условиями. Например, восход солнца может быть как причиной, так и признаком существования дня. Условием (шарт) правильного (сахих) бракосочетания является присутствие свидетелей. А присутствие свидетелей во время бракосочетания является признаком правильности бракосочетания.

д) Опора (ар-Рукн) (الركن)

Часть, способствующая появлению целого, называется *ар-рукн*, без наличия этой части невозможно появления целого. Например, опорой (рукн) брачных контрактов, договоров об аренде и продаже является необходимость и приемлемость. Без необходимости и приемлемости договор не может быть оформлен. Опорами (рукн) молитвы являются *кыйâм* (стояние), *кыра'ат* (чтение), *руку'* (поясной поклон)*, суджуд* (земной поклон) и др. Отсутствие одной из них делает молитву неправильной.

ар-Рукн делится на две части:

1. Главная опора (ар-рукн аль-асли)[90]

2. Добавочная опора (ар-рукн аз-зâид)[91]

Вера проявляется от подтверждения сердцем и признания языком. Подтверждение сердцем является главной опорой (ар-рукн аль-асли). Признание языком - это добавочная опора (ар-рукн аз-зâид). То есть, если нет подтверждения сердцем, значит, нет и веры. Тогда, как факт непризнания веры языком и сокрытие ее человеком, находящимся перед угрозой насилия, не повредит его вере. Так как этот факт является *ар-рукн аз-зâид*.

е) Препятствие (аль-Мâни') (المانع)

аль-Мâни' - это шариатское деяние, представляющее собой одну из установленных норм, препятствующих и противоречащих существованию какой-либо вещи, подразумеваемой нормой или поводом. *аль-Мâни'* делится на две части:

1. Препятствие, воздействующее на повод.

2. Препятствие, воздействующее непосредственно на норму и отменяющее ее.

В качестве примера первого препятствия можно привести долг, влияющий на ценз необходимости выплаты *закята*. Примером второго препятствия может быть следующее: отцовство является препятствием для наказания. Наличие сомнения является препятствием для установления предела наказания.

[90] Как голова по отношению к человеку. То есть, нет головы, нет человека.
[91] Как рука по отношению к человеку. То есть, человек может быть и безруким.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ
Обязанный исполнять нормы шариата
Аль-мукаллаф
(المحكوم عليه: المكلف)

I. Условия обязанного исполнять нормы шариата (аль-мукаллаф)

В исламском праве обязанного исполнять нормы шариата (аль-мукаллаф) называют *аль-махкум ’алайхи* (المحكوم عليه) – тот, в отношении которого главенствует норма. Аллах ниспосылал свои предписания и обращения к человеку. Аллах сделал человека своим "собеседником" в силу наличия у него разума.

Для того, чтобы возложенные обязательства были правильными по шариату, *аль-мукаллаф* должен соответствовать двум условиям:

1. Быть разумным, то есть достаточно развитым и сообразительным, чтобы осознавать обязанности.

2. Быть дееспособным, то есть подготовленным к возложенным обязанностям.

1) <u>Разум – Зрелость (аль-’акл – аль-булуг)</u> (العقل - البلوغ):

Обязанности, предписанные Аллахом, подтверждены текстами Корана и Сунны. Тексты могут понимать только разумные люди. Ум человека является средством восприятия и осознания. Однако ум скрыт. Его нельзя видеть глазами. Он различен у разных людей. А Всевышний Законодатель направил свои предписания зрелым людям с полностью сформированным разумом, поэтому *аль-мукаллаф* является человеком зрелым и разумным. Выполнение предписаний не является обязательным для сумасшедших, слабоумных и детей.

2) <u>Дееспособность (аль-ахлийат)</u> (الاهلية):

В языке *аль-ахлийат* означает пригодность, правомочность. Терминологически *аль-ахлийат* определяется как *“пригодность личности обязывать (илзâм) и брать на себя обязательства (илтизâм)”*.

Аллах создал человека, выделив его среди других творений, дал ему возможность обладать правом, осознавать свой долг, снабдил его разумом и волей и сделал человека с разумом и волей своим собеседником. Аллах ниспослал человеку свои обращения, предписания и запреты. Человек стал обладателем права и достиг осознания своего долга при сотворении души. Таким образом, человек с самого начала был наделен таким свойством, как ответственность. Человек, отличаясь ответственностью, заслужил быть обладателем права и долга. Обладание правом и осознание долга называется дееспособностью (аль-ахлийат). Например, человеку по причине его дееспособности остается наследство после смерти его отца, и он становится владельцем полученного наследства. Так же, по причине своей дееспособности, мужчина имеет долг перед женой по обеспечению средств ее существования.

II. Права Аллаха и права людей

Действия, связанные с обязанностями, с точки зрения принадлежности их к праву Аллаха и людей, делятся на четыре части:

А. Права Аллаха (حقوق الله)

Это права, вызывающие общественную пользу. Продолжительное существование, упорядоченное продвижение и возвышение общества возможны только при соблюдении этих прав. По своей значимости они

возведены к Аллаху. Эти права не могут быть принижены или амнистированы. Права Аллаха делятся на восемь частей:

1. Чистая культовая практика (аль-’ибâдат аль-хâлиса): вера, молитва, пост, закят, хадж, джихад – установлены шариатом по причине полезности для человека и общества.

2. Культовая практика, несущая в себе материальную нагрузку (трудность, тяготы, помощь). К ней относится *садакат аль-фитр* - подавший ее приблизит себя к Аллаху. В *садакат аль-фитр* имеется определенная материальная нагрузка, так как это подаяние предписано верующему (аль-мукаллаф) в качестве необходимого действия (вâджиб), причиной совершения которого служит другое лицо. Тогда как другие виды культовой практики (’ибâдâт) не являются для верующего необходимым действием, причиной совершения которого служит другое лицо.

3. Материальные нагрузки (затруднения), имеющие значение *аль-’ибâдат*. К ним относится десятина (’ушр) в качестве налога на землю, несущая в себе значение культовой практики, так как взимаемая десятина являет собой закят на продукцию земли и расходуется там, куда направляется закят.

4. Материальные нагрузки в значении санкций (’укубâт). К ним относится *харадж*, который является налогом с земли, взимаемым с землевладельца-немусульманина. Этот вид налогов используется при выполнении общественных работ.

5. Санкции (’укубâт) в значении *аль-’ибâдат*. К ним относится *каффâрат* (искупление). Нарушение поста в рамадан является грехом и требует искупления (каффâрат). Так как *каффâрат* является следствием совершенного греха, он выступает в качестве наказания. *Каффâрат* принимает такие формы, как соблюдение поста, дача милостыни, освобождение невольника.

6. Полновесные наказания, такие как заповеди (худуд) о наказании за воровство, пьянство, прелюбодеяние, мера которых известна. Заповеди о наказании в силу своей общественной полезности были узаконены. Прощение на них не распространяется.

7. Неполные наказания, такие как лишение убийцы наследства. Ввиду того, что убийца не подвергается физическим страданиям, и речь не идет о каком-либо ограничении его свободы, то это наказание, то есть лишение наследства, является неполным. Вследствие этого наказания убийца не может рассчитывать на право обладания оставленным ему наследством.

8. Права, не закрепленные в чьем-либо владении: пятая часть трофеев, пятая часть добытых из земных недр полезных ископаемых, – на это право Аллаха. Эти права изначально не закреплены во владении отдельных лиц, поэтому является обязательным в качестве налога выплатить пятую часть

добытых из недр земли полезных ископаемых и полученного в качестве трофея имущества.

Б. Права людей (حقوق العباد)

Права человека - это выгода (манфа’ат) и польза, интерес (маслахат), присущие субъекту. Например, право получения долга является финансовым правом и правом людей. Точно так же стоимость купленного товара или стоимость насильственно отнятого товара является частным правом.

Субъекты могут отказаться от такого рода прав. Так как люди имеют свободу выбора в этом вопросе, они могут действовать по своему усмотрению.

В. Право Аллаха – приоритетное право

Например, заповедь о клевете. Навет о прелюбодеянии является виной, которая затрагивает честь и достоинство человека. За такую вину полагается применить наказание. Применение наказания в отношении такой вины идет на пользу обществу, так как применение наказания предотвращает подобного рода измышления и защищает людей от необоснованных обвинений. Наказание за такое действие является правом Аллаха.

С другой стороны, есть выгода и в отношении лица, на которого возводят клевету о прелюбодеянии, потому что с этим наказанием он доказывает свою невиновность, выявляя тем самым свою честь и достоинство. С этой стороны в этом наказании присутствуют и права людей. Однако, в данном случае право Аллаха во много раз превосходит права людей. По этой причине люди (субъекты) не могут прощать это наказание.

Г. Право людей - приоритетное право

Например, возмездие, отплата. Наличие возмездия гарантирует жизнь человека, а в обществе сохраняет безопасное сосуществование. С учетом этого в возмездии отмечается наличие права Аллаха.

С другой стороны, в возмездии наличествует право потерпевшей стороны или ее наследников. Применение возмездия устраняет в потерпевшей стороне и ее наследниках чувство вражды и гнева, испытываемые ими к убийце.

Однако, в возмездии преобладает право людей над правом Аллаха. По этой причине потерпевшая сторона или ее наследники могут простить убийцу и приостановить исполнение наказания. Но оттого, что в возмездии наличествует также и право Аллаха, судья может вынести приговор о порицании спасшегося от смерти убийцы.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.
ПРАВИЛА СЛОВЕСНОГО МЕТОДА

А. Правила вынесения решений на основе текстов

В предыдущих частях речь шла о доводах (далиль) и нормах (хукм). В этой части будут затронуты правила, которым должен следовать муджтахид при извлечении (истинбâт) норм из доводов.

В исламском правоведении шариатские доводы, исходя из наличия или отсутствия текстов, делятся на две части.

1. Текстовые доводы (ан-нусус): Коран и Сунна.

2. Нетекстовые доводы: *кыйас, истихсâн, масâлих, зарâйи'*. В основе своей эти доводы восходят к текстам и подтверждаются ими.

В исламском правоведении *истинбâт* опирается на тексты Корана и Сунны . *Усуль-аль-Фикх* является наукой ('ильм), показывающей пути извлечения (истинбâт) и дающей широкое толкование их. Благодаря этой науке, факих может извлекать из текстов точные решения.

Иджтихâд (самостоятельное решение юридическо-богословских вопросов) ведется в двух различных областях двумя методами:

1. Смысловой (ма'нави) метод,

2. Словесный (лафзи) метод.

Муджтахид, в отсутствие четкой нормы и конкретного текста в отношении какого-либо вопроса, осуществляет *иджтихâд* и *истинбâт* путем *кыйаса, истихсâна, масâлих, зарâйи'* и других средств. Что касается вопросов, на которые имеются тексты Корана и Сунны, то *иджтихâд* и *истинбâт* опирается на их слова и на указываемые ими общие и частные понятия. То есть, делается ли указание изложенными словами текста или же понятием, взятым из *фетвы калâма*? Наконец, понятие, содержащееся в словах, выражается фразой или знаком? Такие и подобные вопросы составляют основу словесной методики. Законоведы исследовали эти вопросы под рубрикой "Речевые исследования".

Исламские тексты написаны на арабском языке. Конечно, для того чтобы понимать эти тексты и иметь возможность выносить на их основании решения требуется хорошо усвоить правила арабской грамматики, риторики и стилистики, использовать литературные тонкости слов и выражений в метафорических и истинных значениях и достичь границ доказательности разными выразительными средствами. Так как такое знание и широта охвата имеют большое значение для понимания текстов и толкования выражаемых ими норм.

В связи с этим, ученые-законоведы пошли на установление целого ряда правил, касающихся арабского языка и литературы, для более точного толкования текстов и вынесения на их основе решений. Здесь следует отметить, что, несмотря на необходимость знания правил арабского языка и литературы для вынесения решений на основе текстов, этого не достаточно. Наряду с этим, условием является так же знание общих целей и замыслов (макâсид аш-шари’а) Всевышнего Законодателя при установлении норм. Точно так же нужно знать представленный Пророком, (мир ему и благословение Аллаха), метод толкования Корана и установления новых норм, не предписанных в Коране. Мухаммад, (мир ему и благословение Аллаха), дал толкование Корана в прекрасной форме, наиболее соответствующей воле Аллаха. По этой причине необходимым является собирание хадисов и изучение методики, заложенной в них Мухаммадом, (мир ему и благословение Аллаха). Итак, при вынесении решений важное значение придается и знанию правил их вынесения (кава’ид аль-истинбâт), извлекаемых из хадисов и подтверждаемых ими.

Следует также добавить, что при извлечении норм из текстов нужно знать правила, используемые при устранении противоречий, которые могут обнаруживаться в текстах и нормах, пути устранения этих противоречий, а также правила предпочтения между отменяющим и отменяемым (нâсих ва мансух), доводами и нормами (далиль ва хукм).

В этом случае правила и пути извлечения норм из доводов опираются на знание языковой методики, общих целей и намерений законотворчества, способов устранения противоречий в доводах, правил предпочтения одних другим и распознавания отменяющего и отменяемого.

Таким образом, в целях извлечения норм из текстов Корана и Сунны законоведы установили правила, относящиеся к указанным выше вопросам, и внесли их в книги по *Усуль аль-Фикх* (основам теории и методологии фикха). Благодаря этим правилам, факих узнает пути извлечения (истинбâт) норм, объединения текстов внешне противоречащих друг другу и методику толкования текстов, входящих в противоречие с совокупностью религиозных норм, известных как обязательные. Словом, если факих будет придерживаться этих правил извлечения (кава’ид аль-истинбâт), он обезопасит себя от ошибочных решений при извлечении норм и вникнет в сущность целей Ислама, изложенных в текстах и образующих первоисточник.

Рассмотрим тему извлечения норм (истинбâт) из текстов по трем разделам:

1. Правила словесного метода,

2. Противоречие доводов,

3. Цели шариата.

Б. Правила, относящиеся к языковой методике

Слово (лафз) – это произнесенное созвучие как выражающее какой-либо смысл, так и не выражающее оного.

Религиозные нормы воспринимаются нами из священного словопорядка (назм) Корана и благословенных слов и выражений Сунны. Исходя из этого, нам следует обратить внимание на целый ряд правил языка и сведений, касающихся лексики. Благодаря знанию лингвистических правил, мы познаем в научной форме не только тонкости Корана, Сунны, но и любого письменного документа, разговора, закона и норм управления[92]

Согласно законоведам, *лафз* (фраза, выражение, слово) по значению и с точки зрения смысловой связи делится на четыре вида:

1. По смысловой нагрузке выражения: *особые (хâсс), общие (’âмм), совместные (муштарак) и аллегорические (муавваль).*

2. По ясным или скрытым указаниям на смысл выражения: *явный (зâхир), текстовой (насс), истолкованный (муфассар), усиленный (мухкам)* - выражения, имеющие ясные указания на смысл и *скрытый (хâфи), затрудненный (мушкиль), обобщенный (муджмаль), схожий, неясный (муташâбих)* – выражения, имеющие скрытые указания на смысл.

3. По ясным или скрытым значениям, закрепленным в словарях и терминах, или же в каком-то случае по другим значениям: *истинные (хакикат), метафоричные (меджâз), очевидные (сарих), иносказания (кинâйа).*

4. В зависимости от информированности слушателей, указаний на смысл и от целей высказывания: *указывающие фразой (дâл бил-’ибâра), указывающие знаком (дâл бил-ишâра), указывающие признаком (дâл бид-далâла), указывающие по необходимости (дâл бил-иктидâ).* Как будет ясно из дальнейшего, речевые признаки также делятся на два вида: *мантука* (сказанные) и *мафхума (понятые).*

Условием юридически правильного извлечения норм является знание этих четырех особенностей. Эти правила полезно знать каждому юристу, желающему изучить исламское право. Они годятся для толкования юридических выражений и раскрытия их целей.

Все упомянутые виды будут предметом отдельного рассмотрения.

Выражения, охватывающие смысл

I. Особые (аль-Хâсс) (الخاص)

А. аль-Хâсс (الخاص)

[92] Bilmen, I, 46.

а) Определение

аль-Хâсс – любая фраза, составленная для выражения одного единственного значения. (الخاص: هو كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد)

б) Разновидности

1. Имена собственные: Ибрахим, Солнце, Луна, Стамбул и т.п.

2. Родовые названия и виды:

а) Родовые названия: человек, верблюд, дерево, плод, река, город и т.п.

б) Виды родовых названий: мужчина, женщина, яблоня, финик и т.п.

3. Числительные: один, два, пять, сто;

4. Повелительные (амр);

5. Запретительные (нахий);

6. Абсолютные (мутлак);

7. Связанные (мукайед);

8. Двойственные (шейхâни – два шейха, сахибâни – два владельца, абавâни - родители).

Амр, нахий, мутлак и мукайед будут разъяснены по отдельности.

Родовые названия (человек, дерево), виды родовых названий (яблоня), числительные (сто, двести) охватывают целый ряд субъектов или вещей. Однако, такие субъекты или вещи собраны под одним видом или родом. Между ними существует видовое и родовое единство. С этой точки зрения, они считаются особыми (аль-хâсс). Особое выражение (хâсс) может быть как словом, так и предложением. Например, повелительное и отрицательное выражения являются предложениями.

в) Норма

Нормой особого выражения (хâсс) является сообщение в категоричной форме об указываемом значении. То есть, смысл особого выражения очевиден и нет трудности с его пониманием, поэтому оно указывает в категоричной форме на смысл, заложенный в выражении. Примеры из текстов:

1. Аллах Та'âла повелел в своем аяте относительно искупления за клятвы: **"Тот же, у кого нет (средств), должен поститься три дня..."** فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام ...) [93]. Нормой, извлеченной из выражения этого аята,

[93] "Аль-Мâида", 89.

является необходимость соблюдения поста в течение трех дней, так как "три" (салâсат) в данном случае является особым выражением (хâсс) и выдает сообщение в категорической форме. Здесь нет вариантов: менее или более трех.

2. Доли наследования упомянуты в Коране особыми выражениями (хâсс), потому и форма сообщения является категоричной.

3. В хадисе Пророка Мухаммада, (мир ему и благословение Аллаха): **"Из каждых сорока овец одна отдается в качестве закята"** (في كل اربعين شاة شاة) идет речь о том, что сорок является мерой оплаты *закята* за овец. Здесь нет вариантов: менее или более сорока. В таком случае, отдавать в качестве *закята* за сорок овец одну овцу является обязательным (вâджиб).

г) Толкование

Здесь следует пояснить, что при наличии какого-либо признака, разъясняющего особое выражение (хâсс), то есть присутствии какого-либо признака, указывающего на другой смысл, нежели смысл, определенный особым выражением, *хâсс* будет разъяснен при помощи того, что сделало этот признак необходимым. Например, в указанном выше хадисе относительно выплаты *закята* за овец слово "шâт" (овца) ханафитами толкуется как непосредственно овца и как ее стоимость. Согласно такому подходу, в качестве *закята* может отдаваться как овца, так и ее стоимостной эквивалент.

Б. Абсолютные (аль-Мутлак) (المطلق)

а) <u>Определение</u>:

аль-Мутлак – это то особое выражение, значение которого было общепринятым среди предметов этого вида без включений и выделений.

(المطلق: هو ما كان مدلوله شائعا بين افراد جنسه بلا شمول و لا تعيين)

Между *аль-мутлак* (абсолютный) и *аль-'âмм* (общий) имеется следующее различие: *аль-мутлак* сообщает о каком-либо одном из указываемых им субъектов, *аль-'âмм* же охватывает все из указываемых им субъектов. Например, выражение **"...или освободить одного раба..."** (او تحرير رقبة......) не указывает на религиозную принадлежность подлежащего освобождению раба и на то, что их должно быть больше одного. Есть указание на освобождение только одного раба.

б) <u>Норма</u>:

аль-Мутлак – выражение, действительное своим обобщением, категорично указывающее на смысл. Пример абсолютного выражения из текста:

(و الذين يتوفون منكم و يذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر و عشرا)

“А (что же до) тех из вас, кто умирают и оставляют после себя жен, эти женщины должны блюсти себя в ожидании в течение четырех месяцев и десяти дней”[94]. В этом аяте слово "жены" является абсолютным (аль-мутлак). Будет неверным толковать это слово, вкладывая в него только значение соединения в брачную ночь. Этот текст охватывает всех жен, вне зависимости от того было ли соединение в брачную ночь или нет. В случае смерти мужей срок, в течение которого эти женщины не могут вновь вступать в брак (’иддат) составляет четыре месяца и десять дней. Однако, позже этот аят был отменен.

В. Связанные (аль-Мукайед) (المقيد)

а) Определение:

(المقيد: هو ما يدل على الماهية مقيدة بوصف او حال او غاية او شرط).

аль-Мукайед – это особое выражение, указывающее на сущность, ограниченную каким-либо описанием, состоянием, целью или условием. Например, в аяте **“и освободить правоверного раба...”** (فتحرير رقبة مؤمنة ...) слово раб (ракаба) ограничено описанием правоверный (му’мина).

б) Норма:

аль-Мукайед – выражение, действительное своим ограничением, выражающее категоричную норму.

Г. Повелительные (аль-Амр) (الامر)

а) Определение:

(الامر: هو لفظ وضع لطلب الفعل حتما مع الاستعلاء).

аль-Амр – это выражение, установленное для решительного (по статусу) требования действия. Например: совершай молитву, соблюдай пост, выплачивай *закят*, делай добро. Требующий выполнения действия носит название повелевающий (âмир امير), от кого требуют выполнения - подчиненный (ма′мур مأمور) или обязанный (мукаллаф مكلف), а требуемое действие – (ма′мурун бих مأمور به).

В определении явного повелительного выражения имеется пять условий[95]:

1. Произнесение (словесно): приказ должен отдаваться словом, действия и знаки его не проявляют.

2. Требование: выполнение какого-либо действия требуется в повелительной форме.

---

[94] "Аль-Бакара", 234.
[95] "Telhis", s. 51-53; "Şâkiru'l-Hanbeli", s. 58-59.

3. Решимость: повелительная форма не используется в значениях рекомендации и позволения, повеление выражается только в значении обязательности.

4. Повелительная форма: установлена для требования выполнения какого-либо действия.

5. Высокое положение: это означает более высокий статус дающего указание.

б) Немедленное выполнение или невыполнение повеления:

Указывает ли повеление на немедленное исполнение требуемого действия (фаури) или же на возможность исполнения с задержкой (тарâхи)? Исполнение повеления, связанного с достаточным временем может быть отсрочено (та′хир) до истечения определенного времени.

Д. Запретительные (ан-Нахий) (النهي)

а) Определение:

(النهي الصريح: هو لفظ وضع لطلب الكف و الامتناع عن فعل شيء حتما مع الاستعلاء).

ан-Нахий ас-сарих (явное запрещение) – это выражение, установленное для решительного (по статусу) удержания и отказа от выполнения действия. Например: совершение убийства, притеснение, прелюбодеяние, потребление запретного.

б) Потребность в запрещении:

Потребность в *ан-нахий* возникает оттого, что запрещенное действие является непристойным (кабих). То есть, совершивший запрещенное действие будет порицаем в этом мире и понесет наказание из-за этого действия в мире потустороннем. Например, человек может быть удержан от потребления запретного и совершения обмана словами: *"не ешь запретного, не лги"*.

Запрещенные действия по степени непристойности делятся на две части[96]

1. Непристойные сами по себе (القبيح لعينه). Например, притеснение, ложь непристойны сами по себе. Человек может понять разумом их отвратительность.

2. Непристойные по какой-либо причине (القبيح لغيره).

С позиции нормы они делятся на:

[96] İbn Melek, s. 66.

а) Непристойные по описанию – действия, являющиеся дурными из-за описания, от которого невозможно устраниться. Например, запрещение держать пост в праздничный день.

б) Непристойные по совместности – действия, являющиеся дурными из-за описания, от которого возможно устраниться. Например, запрещение торговли во время призыва к пятничной молитве. Хотя сама по себе торговля не возбраняется.

II. Общие (аль-’Âмм) (العام)

А. аль-’Âмм (العام)

а) Определение:

аль-’Âмм – это выражение, содержащее в себе неограниченные наименования.

(العام: هو لفظ يستغرق مسميات غير محصور).

То есть, *аль-’âмм* является выражением, содержащим все указываемые им (неограниченные и несчетные) наименования.

В связи с определением общего (аль-’âмм) выражения, на первый план выходят его условия[97]

1. Количество содержащихся субъектов должно быть три и более (та’аддуд التعدد).

2. Субъекты (наименования) должны быть неограниченными и несчетными (гайри махсур غير محصور): *аль-’âмм* является выражением, содержащим в себе великое множество субъектов (наименований) без ограничения и счета.

3. Включает в себя все субъекты (аль-истиграâк الاستغراق). То есть, *аль-’âмм* содержит в себе все неограниченные и несчетные субъекты (наименования).

аль-Амр и *ан-нахий,* будучи особыми выражениями (аль-хасс) в смысле долженствования (вуджуб) и запрещения (тахрим), вместе с тем, учитывая сторону к которой они обращены, являются общими (аль-’âмм).

В арабском языке такие частицы, как "من" (кто), "ما" (что), "متى" (когда), "مهما" (когда бы ни), "ايّ" (который), являются общими (аль-’âмм). Они включают в себя все субъекты (наименования). Например, в предложении *"Кто совершит добро на малую частицу, воздастся ему тем же"* местоимение "кто" является общим (аль-’âмм).

б) Признак и норма общего (аль-’âмм).

---

[97] "Şâkiru'l-Hanbeli", s. 111.

Мнения факихов различались относительно категоричности или предположительности признаков у субъектов общего (аль-’âмм). С одной стороны -ханафиты, с другой - мâликиты, ханбалиты и шафииты.

1. Мнение ханафитов:

С точки зрения ханафитов, *аль-’âмм,* также как и выражение *аль-хасс,* означает категоричность. Вследствие этого, норма общего выражения (аль-’âмм), не являясь выделенной (тахсис), будет закреплена относительно всех указанных субъектов одновременно. То есть, *аль-’âмм* распространится на все субъекты одновременно. Например, аят: **“А (что же до) тех из вас, кто умирают и оставляют после себя жен, эти женщины должны блюсти себя в ожидании в течение четырех месяцев и десяти дней”**[98] является указанием для каждой женщины, у которой до или после свадьбы умер муж.

2. Мнение мâликитов, шафиитов и ханбалитов:

Согласно этим мазхабам, *аль-’âмм* является предположительным (*занни*), а не категоричным (*кат’и*) признаком всех содержащихся в нем субъектов как до, так и после выделения (*тахсис*). Поскольку исследования показали, что каждое общее выражение (*аль-’âмм*), за некоторым исключением, является выделенным (*тахсис*). Если же в большинстве случаев общее выражение (*аль-’âмм*) является выделенным (*тахсис*), то принятие вероятности выделения (*тахсис*) не вызывает сомнения и опасений. В таком случае, признак всех субъектов выделенного или имеющего возможность быть выделенным (*тахсис*) общего выражения (*аль-’âмм*) не может быть назван категоричным (кат’и). Выражение *"ан-нас"* в аяте (...الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم) [99] является общим (аль-’âмм). Однако, если бы признак *аль-’âмм* был категоричным тогда под словом *"ан-нас"* подразумевались бы все люди. Между тем, как под первым *"ан-нас"* подразумевается Нуайм бин Мас’уд, а под вторым *"ан-нас"* - мекканцы.

в) Противоречие *аль-’âмм* и *аль-хасс*.

▪ Известны даты *аль-’âмм* и *аль-хасс*:

1. При одновременном ниспослании и появлении обоих из двух признаков *аль-хасс* выделяет *аль-’âмм*. В аяте (الربوا و احلّ الله البيع و حرّم) продекларирована дозволенность (халâл) торговли в обобщенном виде и появившейся позже частью обобщенность дозволения торговли была выделена особым (аль-хасс) словом «ростовщичество».

2. При ниспослании и появлении признака *аль-хасс* после признака *аль-’âмм*, особое (аль-хасс), соответственно величине своего охвата, отменяет норму общего (аль-’âмм). Например, согласно аяту, являющемуся

---

[98] "Бакара", 234.
[99] "Âл ’Имрâн ", 173.

общим (аль-’âмм), женщина после смерти мужа, несмотря на наличие или отсутствие беременности, обязана выждать срок в четыре месяца и десять дней. До истечения этого срока она не может выйти замуж. А в соответствии с другим аятом, который был ниспослан позднее, срок беременной женщины закончится с рождением ребенка. То есть, аят, ниспосланный позднее и являвшийся особым (аль-хасс), отменил норму первого аята, являвшегося общим (аль-’âмм) в отношении беременных женщин.

3. При появлении общего признака (аль-’âмм) после особого (аль-хасс) норма последнего отменяется, аннулируется. Например, было повеление относительно больных членов одного из племен, пришедших в Медину, чтобы они воспользовались в целях излечения молоком и мочой верблюдов, полученных в качестве милостыни и находящихся на окраине Медины. После этого случая появился хадис, предписывающий избегать использование мочи (استنزهوا من البول). Этот второй хадис является общим (аль-’âмм) и, поскольку он появился позже, отменил норму предыдущего особого хадиса (аль-хасс).

▪ Даты ниспослания и появления *аль-’âмм* и *аль-хасс* неизвестны:

Если точно не известны даты ниспослания и появления *аль-’âмм* и *аль-хасс,* считается что они оба появились одновременно.

Б. Выделение (ат-Тахсис) (التخصيص)

Выделение общего (аль-’âмм): *ат-тахсис* выделяет некоторые субъекты, содержащиеся в общем, из его норм. Выделяющий признак называется *аль-мухассис* (المخصِص), выделяемое общее (аль-’âмм) – *аль-мухассас* (المخصَص).

III. Совместные (аль-Муштарак) (المشترك)

а) Определение:

(المشترك: هو اللفظ الموضوع لمعنيين و اكثر بوضع متعدّد)

аль-Муштарак (омоним) – это выражение, составленное посредством разнообразия формы на два значения и более[100]. Например, слово *"айн"* имеет значения: *глаз, родник, шпион, товар, золото, коленная чашечка*.

б) Норма:

Норма совместного выражения (аль-муштарак) приостанавливается до тех пор, пока не выяснится, какое из разнообразных значений имелось в виду. Когда в результате рассмотрения и изучения одного из значений, оно будет принято, другие значения более не будут приниматься во внимание. То есть, когда одному из значений совместного выражения (омонима) будет

[100] "Mir’ât", s. 185; "Şâkiru'l-Hanbeli", s. 138.

отдано предпочтение по признаку, обстоятельствам и приметам, оно будет выведено из разряда совместных выражений и станет аллегорическим (муавваль). Это можно разъяснить на примере: в аяте (و المطلقات يتربصن بانفسهن ثلا ثة قروء)[101] *куру'* (قروء) является совместным словом (омонимом), единственное число которого *кар'* в языке имеет значение «регулы» (хайиз) и «чистоты» (тухур). Муджтахиду приходится приложить усилия, для того, чтобы понять какое значение подразумевалось под этим словом, поскольку Всевышний Аллах подразумевал одно из двух значений этого слова. Если шафииты говорили, что слово *куру* (قروء) соответствует значению *тухр* (طهر), то ханафиты объясняли, что оно использовалось в значении регулы (حيض).

в) Общность совместного (омонима) (’Умум аль-Муштарак) (عموم المشترك)

’Умум аль-Муштарак означает, что подразумеваются одновременно все значения используемого омонима (аль-муштарак), в каком бы значении он не был установлен и выделен. Согласно шафиитам, общность омонима допустима. То есть, при разговоре одновременно могут подразумеваться разнообразные значения совместного выражения (омонима). Однако, ханафиты считают это недопустимым, поскольку такая ситуация может иногда приводить к использованию двух противоположных значений одновременно. Например, слово *"джавн"* (جوَن) имеет значение как черного, так и белого цветов. Если, исходя из этого, сказать фразу «*Эта вещь цвета джавн»,* то не будет ясно, какой же все-таки цвет имелся ввиду.

ГЛАВА ВТОРАЯ.
ВЫРАЖЕНИЯ С ЯСНЫМ И СКРЫТЫМ СМЫСЛОМ

I. Выражения с ясным смыслом:

[101] "Аль-Бакара", 228.

аз-зâхир (явное), ан-насс (текстовое), аль-муфассар (истолкованное), аль-мухкам (усиленное).

А. Явное (аз-Зâхир) (الظاهر)

а) Определение:

(الظاهر: هو كلام يظهر المعنى المراد به للسامع من صيغته و لكن لم يُسَق الكلام لأجل هذا المعنى.)

аз-Зâхир – это изречение, выявляющее для слушателя заложенное в нем значение своей формой, однако поводом его произнесения не является раскрытие этого значения. Например, аят: **«Те же, кто поглощают наросшее, не могут подняться – разве только как тот, кого дьявол повергает своим касанием. Это потому, что они говорят: "Торговля – лишь подобна ростовщичеству". А Аллах дозволил торговлю, но ростовщичество запретил»**[102] был ниспослан для обозначения различия между торговлей и процентом. То есть, это было поводом ниспослания аята. Однако, из текста становится ясным, что торговля является дозволенным занятием (халâл), а получение процента - запретным (харам) – это явный смысл (аз-зâхир). Между тем, как этот аят не был ниспослан для разъяснения дозволенности торговли и запретности процента.

б) Норма:

1. Необходимость (вуджуб) совершения поступков на основе явного выражения (аз-зâхир).

2. Возможность явного (аз-зâхир) быть особым (аль-хасс) и общим (аль-’âмм). В этой особенности явного предполагается наличие интерпретации (та'вил) и выделения (тахсис).

3. Возможность отмены явного выражения (аз-зâхир) при жизни Пророка, (мир ему и благословение Аллаха).

Б. Текстовое (ан-Насс) (النصّ)

а) Определение:

(النصّ: فما ازداد وضوحا على الظاهر.)

ан-Насс – это то, что разъясняет явное (аз-зâхир). В языке соответствует значению *текст*. Обычно выражения из Корана и Сунны называют текстами. В основах теории и методологии фикха (Усуль аль-Фикх) *ан-насс* означает «выражение (лафз), ясно указывающее на передаваемый смысл». Значение текстового выражения (ан-насс) является главной целью конструкции фразы. Тогда как значение явного выражения (аз-зâхир) является не главной целью конструкции фразы, а второстепенной.

---

[102] "Аль-Бакара", 275.

ан-Насс может быть как общим (’âмм), так и особым (хасс). Значение текстового выражения (ан-насс) более отчетливое, чем значение явного (аз-зâхир). В случае возникновения противоречия между выражениями *аз-зâхир* и *ан-насс* предпочтение отдается последнему.

б) Норма:

1. Необходимость (вуджуб) совершения поступков на основе текстового выражения (ан-насс).

2. В текстовом выражении (ан-насс) предполагается наличие интерпретации (та'вил) и выделения (тахсис).

3. Возможность отмены текстового выражения (ан-насс) только при жизни Пророка, (мир ему и благословение Аллаха).

В. Истолкованное (аль-Муфассар) (المفسّر)

а) Определение:

(المفسّر: فما ازداد وضوحا على النص.)

аль-Муфассар – это то, что проясняет значение текста (ан-насс). Фраза (лафз), имеющая более четкое значение и ясно указывающая на передаваемый смысл.

Например, в аяте: **“И ангелы поклонились, все вместе”**[103] слово *"ангелы"* является общим (’âмм) и имеет четкое значение. Это слово истолковано (аль-муфассар) наличием фразы *"все вместе"*.

б) Норма:

1. Необходимость (вуджуб) совершения поступков на основе истолкованного выражения (аль-муфассар).

2. Не предполагается наличие интерпретации (та'вил) и выделения (тахсис).

3. Возможность отмены (аль-муфассар) при жизни Пророка, (мир ему и благословение Аллаха).

Г. Усиленное (аль-Мухкам) (المحكم)

а) Определение:

(المحكم: هو ما ازداد قوّة على المفسّر)

аль-Мухкам – это то, что усиливает признак истолкованного (аль-муфассар). Фраза (лафз), не принимающая интерпретации (та'вил) и отмены (насх).

---

[103] "Аль-Хиджр", 30; "Са’д", 73.

Например, в аяте (خالدين فيها أبدا), возвещающем о вечном пребывании праведников в раю, обстоятельство времени *абадан* - усиленная (аль-мухкам) фраза.

б) Норма:

Необходимость (вуджуб) совершения поступков, основываясь на указании и значении усиленной (аль-мухкам) фразы. Это выражение не предполагает наличие интерпретации (та'вил), отмены (насх) и выделения (ат-тахсис).

II. Выражения со скрытым смыслом:

аль-хафи (скрытое), аль-мушкиль (трудное), аль-муташабих (схожее).

А. Скрытое (аль-Хафи) (الخفيّ)

а) Определение:[104]

аль-Хафи – это выражение с ясным по форме значением, вследствие некоторой случайной причины ставшее скрытым относительно указания на цель, поставленную говорящим.

Например, в аяте: **“Режьте руки мужчине вору и женщине воровке”** слово "вор" (*сарик*) имеет ясное значение по форме. Но включает ли это выражение такие понятия, как карманник (*таррар*) или разоритель могил (*наббаш*)? В этом отношении оно - скрытое по причине изменения названия. Вор (сарик) – это тот, кто тайно берет имущество, находящееся под охраной другого лица. Карманник – это тот, кто крадет имущество на глазах у людей, пользуясь их невнимательностью. Разоритель могил уносит с собой саваны покойников. Считаются ли они ворами? Факихи пришли к соглашению относительно того, что карманник (*тарраш*) является вором (сарик). По этой причине к нему применяется статья за воровство. Согласно мнению Абу Ханифы, разорение могил, по сути, не является воровством. По этой причине к разорителю могил не применяется статья за воровство, а наказание в виде порицания (*та’зир*). Согласно мнению Абу Йусуфа, Имама Mâлика, Имама Шафии и Ахмеда бин Ханбала, разоритель могил (*наббаш*) также является вором. По этой причине к нему применяется статья за воровство.

Точно так же в хадисе: **“Убийца не может быть наследователем”** слово "убийца" (*кâтил*) является скрытым (*хафи*). В этом слове признак преднамеренного убийства человека ясен. Однако, существует скрытость в квалифицировании убийства (возможность убийства по ошибке). Согласно мнению некоторых âлимов, убивший человека по ошибке также признается убийцей (кâтил). По этой причине он будет лишен наследства. Согласно

[104] İbn Melek, s. 102.

мнению других, слово "*кâтил*" не включает значение убийства по ошибке. Поэтому совершивший убийство по ошибке не будет лишен наследства.

б) <u>Норма</u>:

Необходимость (вуджуб) проводить исследование и изучение скрытого выражения до его полного выяснения и выполнять действия в отношении него в соответствии с суждением, полученным в результате этого изучения.

Б. Затрудненное (аль-Мушкиль) (المشكل)

а) <u>Определение</u>:

аль-Мушкиль – это выражение, в значении которого присутствует скрытность или же наличие признаков более, чем одного значений. В *аль-хафи* скрытность выступает не от самого выражения как такового, а от охватываемой сферы его применения. Скрытность же в *аль-мушкиль* порождается непосредственно самим выражением. Трудно определить, какое значение преследовалось этим выражением, понять его можно лишь с помощью внешнего признака и довода. В качестве примера *аль-мушкиль* можно привести омонимы (аль-муштарак).

В аяте (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم): **“Женщины ваши – это нива ваша, идите же на ниву вашу, как пожелаете”**[105] выражение *"аннâ* (أنّى)*"* является затрудненным (аль-мушкиль) и несет в себе значения *"айна* (اين) *- где"* и *"кяйфа* (كيف) - как*"*. В результате исследований, âлимы утвердили в данном контексте значение *"аннâ* (أنّى)*"* в смысле *"кяйфа* (كيف) - как*"*.

б) <u>Норма</u>:

Осуществлять исследование, подыскивая доводы и признаки, указывающие на суть подразумеваемого затрудненным выражением (аль-мушкиль) значения, выполнять действие в соответствии с результатом этого исследования.

В. Обобщенное (аль-Муджмаль) (المجمل)

а) <u>Определение</u>:

аль-Муджмаль – это выражение, смысл которого скрыт и не понятен до тех пор, пока не будет объяснения и толкования со стороны говорящего. Большинство аятов с предписаниями являются обобщенными (аль-муджмаль). Эти выражения (*салят*, *закят, талâк*) были разъяснены Пророком, (мир ему и благословение Аллаха). В качестве примера можно привести аяты:

(ان الانسان خلق هلوعاً ـ اذا مسّه الشر جزوعاً ـ و اذا مسّه الخير منوعاً)

[105] "Аль-Бакара", 223.

“Воистину, сотворен человек нетерпеливым – ропщущим, когда постигает его беда. И скупым, когда приходит к нему добро”[106] где фраза “нетерпеливым” (*халу’ан*) (هلوعاً) является обобщенной (аль-муджмаль), ее пояснение дано в последующих двух аятах.

б) Норма:

Необходимо подождать, пока обобщенное выражение (аль-муджмаль) не будет разъяснено говорящим. В случае, если данное разъяснение будет недостаточным, следует приступить к осмыслению и поиску цели, подразумеваемой выражением. Если обобщенное выражение (аль-муджмаль) будет полностью разъяснено говорящим, оно будет считаться истолкованным (аль-муфассар), и выполнение действия на его основе станет необходимостью (вуджуб). Например, Пророк, (мир ему и благословение Аллаха), говоря: **“совершайте молитву, как я ее совершаю”**, привел слово *"молитва (салят)"*, являющееся обобщенным выражением (аль-муджмаль), в состояние истолкованного выражения (аль-муфассар). Если обобщенное выражение (аль-муджмаль) будет разъяснено в предположительном виде (занни), оно получит название аллегоричного (муавваль). Если же не будет сделано достаточного и полного разъяснения, обобщенное выражение (аль-муджмаль) превратится в затрудненное (аль-мушкиль). В таком случае, требуется заняться исследованием подразумеваемого им значения.

Г. Схожее (аль-Муташабих) (المتشابه)

аль-Муташабих – это выражение со скрытым значением, толкование его не встречается в Коране или Сунне, смысл его известен лишь Аллаху. Примером *аль-муташабиха* могут служить отдельные буквы в начале некоторых сур. Так же в аяте: **“Рука Аллаха возложена на их руки...”** слово *"рука (йад)"* это - *аль-муташабих*. Если первые толкователи Корана значение схожих аятов (аль-муташабих) относили к ведению Аллаха, то позднее âлимы приравняли их к аллегории (та’виль).

[106] "Аль-Ма’âридж", 19-21.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.
ВЫРАЖЕНИЯ, ИЗМЕНЯЮЩИЕ СМЫСЛ В ЗАВИСИМОСТИ ОТ МЕСТА ПРИМЕНЕНИЯ И ОБСТОЯТЕЛЬСТВ

Выражение, с точки зрения его установленного словарного значения или использования в другом значении, делится на четыре части: истинные (хакикат), метафоричные (маджâз), очевидные (сâрих), иносказания (кинâйа).

А. Истинные (аль-Хакикат) (الحقيقة)

а) Определение:

аль-Хакикат – это выражение используемое в установленном (вад’) и в выделенном (тахсис) значении. *аль-Хакикат* может быть языковым, шариатским, традиционным, терминологическим выражением.

1. Языковая истина: выражение, используемое в установленном (вад’) языковом значении. Такие как: *луна (камар), звезды (нуджум), солнце (шамс)*. С точки зрения языка, эти слова всем известны и используются для обозначения ярких небесных светил.

2. Шариатская истина: выражение, используемое в шариатском значении, другими словами, в значении, подразумевающем Законодателя (Аллах и от Его имени Посланник Его). Такие как: *хадж, салят, закят,* используемые для обозначения известных видов культовой практики (’ибâдâт). К этой же категории относятся и выражения типа: *талâк, хал’,* используемые в значениях принятых в праве.

3. Традиционная истина: это выражение, установленное в своем значении в результате народной традиции, обычая и применения. Эта традиция может быть как общим обычаем, так и свойственной ремесленному цеху или специальной науке.

б) Норма:

Относительно *аль-хакикат* существует три нормы:

1. Значение, установленное для истинного выражения должно быть постоянным. Подразумевается данное значение говорящим или нет - все равно. Это выражение может выступать как *аль-’âмм, аль-хасс, аль-амр, ан-нахий*[107]. Например: **“О верующие, совершайте поклоны”** - образец повелительного выражения (аль-амр). С точки зрения повеления, этот аят является особым (аль-хасс), а с точки зрения того, к кому обращено повеление, аят является общим (аль-’âмм). Аяты: **“И не приближайтесь к прелюбодеянию...”** (لا تقربوا الزناء...), **“...не убивайте душу, которую Аллах сотворил священной, кроме как за дело справедливое”[108]** - образец

[107] İbn Melek, s. 107.
[108] "Аль-Ан’âм", 151.

запретительного выражения (ан-нахий). Эти два текста со стороны *ан-нахий* являются особыми (аль-хасс), но по отношению к тем, кому они обращены – общими (аль-'âмм). Впредь значения этих аятов и выражений являются постоянными, а те, кому они адресованы, обязаны исполнять требования их значений.

2. Неотъемлемость значения, установленного для истинного выражения (аль-хакикат), от этого выражения. Например, нельзя сказать, что слово отец (аб) не выражает значения *"отец"*.

3. Истинному выражению (аль-хакикат) отдается предпочтение перед метафорой (маджâз). В своде законов (маджалла) это подтверждается правилом: *"Основой в калâме является значение истинного выражения (аль-хакикат)"*. Если выражение может быть понято в своем истинном значении, то норма (хукм) в отношении истинного выражения (аль-хакикат) будет постоянной, метафора (маджâз) не является постоянной.

Б. Метафора (аль-Маджâз) (المجاز)

а) Определение:

аль-Маджâз – это выражение (слово), используемое вследствие какой-либо связи или причины в значении, выходящем за пределы его первоначально установленного значения. То есть, метафорой (аль-маджâз) называется выражение, используемое в значении, отличном от установленного первоначально. Нет никакого сомнения в том, что между действительным значением и используемым другим значением имеется некая связь и довод, препятствующие следованию истинному значению этого выражения.

Под связью подразумевается появление у слушателя некой мысленной связи, соединения между истинным значением выражения и используемым другим значением этого выражения. Например, говорить *"лев"* о храбром человеке. Связью в данном случае будет *"храбрость"* – значение, соединяющее истинное значение выражения *"лев"* с используемым вторым его значением.

Под доводом подразумевается нежелание говорящего произносить истинное значение выражения, прибегая к использованию символа или знака, подходящего для демонстрации желания показать метафорическое значение.

б) Довод (аль-Карина) (القرينة)

Для того, чтобы метафорическое значение было правильным и приемлемым, необходимо наличие некого довода, препятствующего следованию истинному значению.

аль-Карина – довод, выдвигаемый для определения подразумеваемого значения и декларирования того, что истинное значение слова не имеется в виду.

Виды доводов:

1. Довод, определяющий подразумеваемое метафорическое значение, называется *"аль-карина аль-му'айина"* (القرينة المعينة), а довод, определяющий, что истинное значение не подразумевается (препятствующий довод) – *"аль-карина аль-мâни'а"* (القرينة المانعة).

2. Речевой довод называется *"аль-карина аль-макâлийа"* (القرينة المقالية), а довод, указывающий на обстоятельство и состояние – *"аль-карина аль-хâлийа"* (القرينة الحالية).

3. Чувственный довод *"аль-карина аль-хиссийа"* (القرينة الحسية) - из предложения: *"Я съел с этого дерева"* своим опытом и чувствами выводим значение: *"Я съел плод этого дерева"*.

4. Довод обычая и случая *"карина аль-'âдат ва аль-хâл"* (قرينة العادة و الحال). Например, из слов мужа, желающего помешать уходу жены из дома: *"Если уйдешь, получишь от меня развод"* понятно, в каком случае жена может покинуть дом. Агент по продажам может продавать товар за предоплату и в кредит. Долгосрочная же продажа не является обычаем, поэтому она не допускается.

5. Шариатский довод: *"аль-карина аш-шар'ийа"* (القرينة الشرعية): под выражением «доверенного в судебном процессе» подразумевается ответчик на претензии противной стороны в суде в значении «защиты по доверенности». Это выражение не следует понимать буквально, как *"доверенность на враждебное отношение, ссору"*. Так как в исламе такие обстоятельства, как ссора и враждебность, запрещены.

аль-Маджâз остается действующим в языке и в шариатских вопросах, пока не найдется какая-нибудь значительная связь. Так, использование слов *подарок* и *продажа* в значении задатка жениха невесте (никâх) относится к этой категории, потому что *подарок* или *продажа* являются темой для права собственности (мульк ар-ракаба). *Никах* же является темой для права наслаждения (мульк аль-мут'а). Однако, *мульк ар-ракаба* является причиной по отношению к *мульк аль-мут'а*. На основании этого, выражение, явившееся темой причины, высказано, а тема, обусловленная причиной, сделалась целью.

в) Норма:

1. Постоянство метафорического значения в отношении выражения (лафз) и соотношение нормы с этим значением. Например, в аяте (او لمستم النساء) **"...или вы прикасались к женщинам"**[109] выражение "*прикасались*"

[109] "Ан-Нисâ", 43.

имеет метафорическое значение половой связи, а не истинное значение прикасания рукой.

В хадисе: **“Две меры не продаются за одну меру”** (لا يباع صاعان بصاع) *мера* не берется в истинном значении меры, так как продается не мера, а товар, измеренный ею.

2. Если понимание истинного (аль-хакикат) значения возможно, метафорическое (аль-маджâз) значение не берется во внимание, так как *аль-хакикат* первично по отношению к *аль-маджâз*. Например, некто завещал сыну некого лица. Если у того нет сына, но есть внук, считается, что завещание было сделано ему. Однако, если в некоторых случаях не может быть истолковано ни истинное, ни метафорическое значение выражения, оно будет считаться ненормированным. Это равносильно тому, что некто назовет кого-нибудь старше себя по возрасту: *“Он мой отец”*.

г) <u>Объединение аль-хакикат и аль-маджâз</u>

В одном разговоре невозможно следовать истинному и метафорическому значению. Например, нельзя подразумевать под выражением *"убить льва"* убийство дикого зверя и храброго воина. Из этого выражения явствует убийство дикого зверя. Однако, при наличии какого-либо довода, относящегося к убийству храброго воина, выражение будет выделено (ат-тахсис) в метафорическое значение. В этом случае становится невозможным восприятие истинного значения.

Или же в аяте: **“...или вы прикасались к женщинам”** выражение "*прикасались*" имеет метафорическое значение сексуальной связи, истинное же значение – прикасаться рукой. Таким образом, в выражении *прикасались* не могут объединиться значения сексуальной связи и прикасания рукой.

В. Очевидные (ас-Сарих) (الصريح)

а) <u>Определение</u>:

Если какое-либо выражение, будь то *аль-маджâз* или *аль-хакикат,* из-за частого употребления в требуемом значении становится явным (аз-зâхир), оно получает название *ас-сарих*.

Примеры перехода выражения из *аль-хакикат* в *ас-сарих*: обращение мужа к жене со словами: *"Ты свободна"* является шариатской истиной с точки зрения использования в данном значении, а при аннулировании брака является очевидной (ас-сарих) формулировкой. Такие слова, как *бей’* (продажа), *иджâра* (арендная плата), *хибе* (подарок), *вакуф,* являются частью шариатской истины очевидного (ас-сарих).

Примеры перехода выражения из *аль-маджâз* в *ас-сарих*: предложения типа: *"Я не буду есть из этой кастрюли"*, *"Я не буду есть с этого дерева"* являются метафорической частью очевидного (ас-сарих). Они соответственно подразумевают: *"Я не буду есть пищу,*

приготовленную в этой кастрюле", "Я не буду есть плоды этого дерева". Ввиду очень частого употребления, цели этих выражений предстают со всей очевидностью.

б) Норма:

Нормой очевидного (ас-сарих), несмотря на намерение, является устойчивость утвердительного (требуемого и необходимого) выражения. То есть, какое бы ни было намерение у говорящего, осуществляется связка нормы с собственно речью. Например, торговая сделка осуществляется произнесением слов: *"Я продал этот товар тебе"*. Заявление продавца о том, что под этими словами подразумевалась аренда, не принимается во внимание, так как сказанные слова являлись очевидными для торговой сделки.

Г. Иносказание (метонимия) (аль-Кинâйа) (الكناية)

а) Определение:

В языке имеет значение скрытого смысла, намека. В разговоре о чем-либо, подразумевается нечто, отличное от произнесенного.

Терминологически *аль-кинâйа* – это выражение, значение которого из-за редкого использования скрыто, и настоящий смысл его становится понятен только при помощи какого-либо довода. То есть, значение этого слова понятно, но поскольку скрыт смысл, вложенный в него говорящим, возникает трудность понимания. Истинная цель прояснится от одного довода.

В риторике *аль-кинâйа* отличается от истинного (аль-хакикат) и метафорического (аль-маджâз). *аль-Кинâйа* представляет собой обязательность упоминания и ответственность намерения. Например, выражение: *"У такого-то дверь открыта"* является намеком на гостеприимство этого человека, так как открытая дверь является необходимым атрибутом гостеприимства.

б) Норма:

Нормой *аль-кинâйа* является устойчивость необходимого и требуемого только при наличии признака намерения или обстоятельства и отсутствие устойчивости при отсутствии признака намерения или обстоятельства.

Например, если некто говорит своей жене: *"Ты бâин (с тобой все ясно)",* то это слово с шариатской и принципиальной точки зрения считается *аль-кинâйа* (выражение *"бâин"* – очевидный, окончательный, происходит от слова *"байнуна"* со значением «разлука», «расставание»).

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.
ВЫРАЖЕНИЯ ПО ИХ ПРИЗНАКАМ

I. Выражения, указывающие на смысл

В большинстве случаев человек объясняет свои чувства и мысли при помощи слов. То есть, слово (лафз) является тем средством, к которому, прежде всего, прибегает говорящий для передачи собеседнику своих чувств и мыслей. Однако, помимо слов, человек иногда может донести до других свои чувства и мысли при помощи письма, знаков и действий. Все же в процессе объяснения самым действенным средством является слово (лафз). Слова, являясь значимыми и незначимыми (мухмал), делятся на две части. Нет никакого сомнения в том, что говорящий может пояснить своему собеседнику свое намерение каким-либо значимым словом. Поэтому говорится, что слово - это одеяние смысла, его форма. То есть, слово установлено для выражения какого-либо значения или суждения. Человеческий разум, услышав слово, сразу перемещается к указанному им значению. Как было отмечено ранее, наряду со словами, признаками значений являются действия и знаки. Факихи делили признаки на речевые и неречевые[110]. Здесь будут пояснены речевые признаки. Ханафиты называли неречевые признаки *необходимым заявлением*.

Выражения, указывающие на смысл, делятся на четыре части:

1. Выражение текста;

2. Знак текста;

3. Признак текста;

4. Требование текста.

К этим четырем признакам другие мазхабы (кроме ханафитов) добавили признак, имеющий специфическую форму *мафхум аль-мухалиф* (противоречащее понятие).

А. Фраза текста (’Ибâрат ан-насс) (عبارة النص)

Указание фразой (ад-Дâл бил-’ибâра) (الدال بالعبارة)

Фраза текста является указанием на мгновенно понимаемое значение, вытекающее из формы выражения. Это называют также буквальным значением текста, смыслом, понимаемым из слов предложения. Текст выдан для данной нормы. Фраза текста может быть явной (аз-зâхир), текстовой (ан-насс), истолкованной (аль-муфассар), усиленной (аль-мухкам), общей (аль-’âмм), особой (аль-хасс).

Примеры:

[110] Âmidi, I, 17.

1. Фраза аята: **“Творите же молитву, и платите налог на бедных...”**[111] указывает на обязательность (фард) молитвы и закята. Текст направлен для выражения этой нормы.

2. Фраза аята: **“А Аллах дозволил торговлю, но ростовщичество запретил”**[112] является указанием на два значения:

а) Наличие разницы между торговлей и процентом - это первоначально подразумевавшееся значение. Само выражение, собственно, указывает на это значение.

б) Дозволенность (халâл) торговли и запретность (харам) процента. На это значение указывает, собственно, сама фраза текста.

Б. Знак текста (Ишâрат ан-насс) (اشارة النص)

Указание знаком (ад-Дâл бил-ишâра) (الدال بالاشارة)

Знак текста - это указатель, находящийся вне словесного выражения, он обнаруживает себя, как некий результат выражения. То есть, понимается из речи, но не вытекает из собственно фразы. Текст не направлен на выражение этой нормы.

Аят: **“О вы, кто веруете, когда договариваетесь вы о долге на определенный срок, запишите это. И пусть писец запишет это меж вами по справедливости...”**[113] указывает на то, что письменный документ является доказательством.

В. Признак текста (Далâлат ан-насс) (دلالة النص)

Указание признаком - ад-Дâл бид-далâла (الدال بالدلالة)

Признак текста – это выражение, указывающее на то, что норма вещи, упомянутой в тексте (мантук) ввиду наличия общей причины, является устойчивой и в отношении не упомянутой в тексте вещи (маскутун ’анх).

Например, фразой аята: **«...не говори им (родителям) даже “уф!”»**[114] указывается признак запрета (харам) на проявление непочтения в обращении с родителями междометием "*уф!*". Произнесение подобного причиняет родителям страдание. Если даже произнесение этого слова в адрес родителей является запретным, то насилие и брань в отношении их тем более запретно (харам).

Сказано в тексте (мантук): говорить родителям *"уф"*.

Норма (хукм): запрет (харам).

111 "Ан-Нур", 56.
112 "Аль-Бакара", 275.
113 "Аль-Бакара", 282.
114 "Аль-Исрâ", 23.

Причина (‘иллет): страдание.

Не сказано в тексте (маскутун ’анх): применять насилие и брань в отношении родителей.

Г. Требование текста (Иктидâ ан-насс) (اقتضاء النص)

Указание необходимостью (ад-Дâл бил-иктидâ) (الدال بالاقتضاء)

Требование текста: для того, чтобы текст мог выражать норму, необходимо наличие в тексте оценки, представляющей собой некое завышение, без которого невозможно действовать в соответствии с текстом.

Например, в аяте: **“Запрещены вам матери ваши, и ваши дочери...”[115]** сообщается о запретности матерей и дочерей. На самом деле, запрет касается не матерей и дочерей, а бракосочетания с ними. В этом случае значение этого аята будет таким: “Запрещены вам браки с матерями вашими, и вашими дочерьми...”.

[115] "Ан-Нисâ", 23.

II. ПРОТИВОРЕЧАЩЕЕ ПОНЯТИЕ

МАФХУМ АЛЬ-МУХÂЛИФ (مفهوم المخالف)

А. Определение:

При исследовании *мафхум аль-мухâлиф* будет полезно остановится на выражении признака (далâлат).

Далâлат: соответствует значениям «признак», «знамение» (алâмат), «знак» (ишâрат), «указатель». Факихи разбили *далâлат* на две части: речевые и неречевые признаки. Терминологически речевые признаки должны давать представление о том, каким образом устанавливается значение сказанного слова. Другими словами, переход сознания от сказанного слова к установленному значению является признаком. Речевые признаки делятся на две части:

1. аль-Мантука (المنطوقة) - сказанное.

2. аль-Мафхума (المفهومة) - понятое, понимаемое.

◘ аль-Мантука: указание на место и обстоятельство сказанного слова (выражения), такое же, как фраза (’ибâрат), знак (ишâрат) и необходимость (иктидâ). Например, если сказать: *"Я купил эту книгу",* сказанным (мантук) в этом выражении будет то, что эта книга куплена.

◘ аль-Мафхума: указание на место и обстоятельство несказанного (маскутун ’анх) слова (выражения). Например, если некто говорит: *"Я продал эту книгу",* эта его фраза является указанием на исчезновение у него права собственности на эту книгу.

аль-Мафхума делится на две части:

1. Мафхум аль-мувâфик (соответствующее понятие).

2. Мафхум аль-мухâлиф (противоречащее понятие).

▪ *Мафхум аль-мувâфакат* (مفهوم الموافقة) – положительное или отрицательное соответствие в норме несказанного (маскутун ’анх) сказанному (мантук). Например, понятие (аль-мафхума), выраженное в аяте: **“Кто совершит добро на малую частицу, воздастся ему тем же”** соответствует и в отношении тех, кто совершил добро более, чем на малую частицу и воздастся им тем же. Точно также *аль-мантука* (сказанное): **«...не**

говори им (родителям) даже "уф"» соответствует *маскутун ’анх* (несказанному): "не совершай насилия и брани в отношении их". Совершать насилие и брань в отношении родителей также запрещено, как говорить им "*уф*".

Мафхум аль-мувâфакат называют еще *фахва аль-калâм, лахн аль-хитаб, мантук ан-насс, далâлат ан-насс* (فحوى الكلام، لحن الخطاب، منطوق النص، دلالة النص). Относительно темы *далâлат ан-насс* были даны пояснения.

- *Мафхум аль-мухâлафат* (مفهوم المخالفة) – противоречие в норме несказанного (маскутун ’анх) сказанному (мантук) и упомянутому (мазкур).

Другими словами, если какое-то выражение, обусловленное в каком-то определенном месте, проявит какую-то норму, например, описано свойством, обусловлено условием, намечено какой-то целью или ограничено какой-то величиной, то отличительной особенностью нормы слова (выражения) в месте, где оно обусловлено, является сказанность (мантук) слова. Норма же необусловленного места является противоречащим понятием (мафхум аль-мухâлиф). Еще более кратко можно сказать, что понятие, противоречащее сказанному слову (мантук) называется противоречащим понятием (мафхум аль-мухâлиф).

Это понятие называют еще *мафхум ан-насс аль-мухâлиф, далил аль-хитâб* (مفهوم النص المخالف، دليل الخطاب). Ханафиты же называют его *тахсис аш-шай биз-зикр* (تخصيص الشيء بالذك).

Например, в аяте: **«Скажи: “Я не нахожу в том, что было открыто мне, чего-либо запретного для питающегося, кроме мертвечины или пролитой крови...”»**[116] слово «кровь» обусловлено определением *пролитый*. Понятие, противоречащее этому (мафхум аль-мухâлиф) - *непролитая кровь*. В этом аяте дано явное сообщение о запретности *пролитой крови* сказанным словом (мантук). Противоречащее понятие (мафхум аль-мухâлиф) указывает на то, что *непролитая кровь* дозволена (халâл).

Б. Разновидности *мафхум аль-мухâлиф*

а) Мафхум аль-Васф;

б) Мафхум аш-Шарт;

в) Мафхум аль-Гâйа;

[116] "Аль-Ан’âм", 145.

г) Мафхум аль-’Адад;

д) Мафхум аль-Лакаб.

а) Понятие свойства (Мафхум аль-Васф) (مفهوم الوصف)

Выражение, обусловленное каким-либо свойством при отсутствии этого свойства, указывает на противоположность норме. Например, в хадисе: (في الغنم السائم زكاة) **“Закяту подлежат свободно пасущиеся овцы”** противоречащим понятием (мафхум аль-мухâлиф) является: **“...закяту не подлежат овцы, которых держат не на свободном выпасе, а в доме”**. Противоречивым понятием (мафхум аль-мухâлиф) хадиса: (مطل الغنيِّ ظلم) **“Оттягивание срока уплаты богатым – угнетение”** является: **“Оттягивание срока уплаты бедняком не есть угнетение”**.

Например, аят: **“А кто из вас не может позволить себе жениться на свободной верующей женщине, то (пусть женится) на такой из ваших верующих невольниц, которыми ваши десницы владеют”**[117] является указанием на дозволенность женитьбы на верующих невольницах при отсутствии состояния жениться на свободных. Противоречащим понятием (мафхум аль-мухâлиф) этого аята является запрещение брать в жены невольниц из числа неверующих.

б) Понятие условия (Мафхум аш-Шарт) (مفهوم الشرط)

Указание на устойчивость противоположного при отсутствии условия в слове, выражающем какую-либо обусловленную норму.

Например, в аяте: **“А если беременны они, то расходуйте на них до тех пор, пока не разрешатся они от бремени”**[118] есть указание фразой на обязательность (фард) обеспечения мужем беременной женщины, разведенной очевидным образом (бâин) до разрешения от родов. Этот аят противоречащим понятием (мафхум аль-мухâлиф) указывает на отсутствие нормы о содержании разведенной женщины при отсутствии беременности.

в) Понятие цели (Мафхум аль-Гâйа) (مفهوم الغاية)

Указание выражения, норма которого обусловлена какой-либо целью, на противоположность этой норме в случае дальнейшего продолжения ситуации. Например, аят: **“Итак, если он разводится с ней (в третий раз), после этого не дозволена она ему по закону, пока не выйдет замуж за**

---

[117] "Ан-Нисâ", 25.
[118] "Ат-Талâк", 6.

другого"[119] является указанием на недозволенность жены для прежнего мужа, если имел место троекратный (окончательный) развод. Эта норма обусловлена целью брака с другим мужчиной после развода. Этот текст противоречащим понятием (мафхум аль-мухâлиф) указывает на дозволенность женщине вступить в брак с мужчиной который был трижды с ней разведен, после достижения цели, то есть после окончания срока ('иддат), в течение которого ей нельзя выходить замуж после второго замужества.

г) <u>Понятие числа (Мафхум аль-'Адад)</u> (مفهوم العدد)

Указание выражения, норма которого обусловлена каким-либо числом (количеством), на противоположность этой норме в случае исключения указанного числа (количества). Например, противоречащим понятием (мафхум аль-мухâлиф) аята: **"Те же, кто обвиняют свободную женщину, но не представляют четырех свидетелей, покарайте их восемьюдесятью ударами..."**[120] является недопустимость наказания меньшим или большим числом ударов.

д) <u>Понятие прозвища (Мафхум аль-Лакаб)</u> (مفهوم اللقب)

Указание выражения, норма которого обусловлена особым или видовым именем, на отсутствие этой нормы в других особых или видовых именах. Здесь под особым именем подразумевается выражение, указывающее на личность, а не на свойство. Под видовым именем подразумевается выражение, указывающее на вид или тип, а не на свойство. Противоречащим понятием (мафхум аль-мухâлиф) аята **"Мухаммад – Посланник Аллаха..."**[121] является то, что никто другой кроме Мухаммада не является Посланником Аллаха.

В. Доказательность противоречащего понятия (мафхум аль-мухâлиф)

Убедившись в наличии разновидностей *мафхум аль-мухâлиф,* перейдем к рассмотрению точек зрения различных *мазхабов* относительно степени его доказательности.

а) <u>Понятие прозвища (лакаб)</u>:

Все *мазхабы* единодушны во мнении о неприятии понятия *лакаб* в качестве основы для совершения действий. Например, нельзя из слов **"Мухаммад – Посланник Аллаха..."** сделать заключение о том, что кто-то другой, кроме него, не является посланником Аллаха. Нельзя сделать вывод из хадиса: (في الغنم زكاة) **"Закяту подлежат овцы"** о том, что верблюд и корова не подлежат *закяту*. Точно также нельзя понять из хадиса: (و في البُرِّ زكاة) **"Пшеница подлежит закяту"**, что другие продукты земледелия,

---

[119] "Аль-Бакара", 230.
[120] "Ан-Нур", 4.
[121] "Аль-Фатх", 29.

кроме пшеницы, не подлежат *закяту*. Между словами авторов, правоведов, просто людей и шариатскими текстами нет никаких разногласий относительно неприемлемости понятия *лакаб* в качестве довода.

Нельзя заключить из фразы: “Фарид – секретарь” что никто, кроме него, не является секретарем.

б) Понятия свойства (васф), условия (шарт), цели (гâйа) и числа (’адад):

Законоведы находятся в согласии относительно того что, исключая тексты, эти понятия могут приниматься в качестве аргументов. Но между ними есть разногласия в вопросе доказательности этих понятий в шариатских текстах. В отличие от *ханафитов,* не использующих эти понятия в качестве аргументов, другие *мазхабы* их применяют. Здесь следует изложить взгляды *мазхабов*.

Мнение ***ханафитов***: Согласно ханафитам, понятия *васф, шарт, гâйа, ’адад* применяются в беседе (мухâвара), переписке (мухâбара), повествовании (ривâйа) и имеют вес в словах сочинителей и правоведов. То есть, принимаются в качестве доводов и аргументов в торговых сделках, переговорах, договорах, в речах правоведов и авторов. Например, некто, решивший приобрести книгу по *фикху,* не будет брать книгу *хадисов*. Точно также желающий выдать из своих средств определенное количество денег лицу А, не даст их лицу Б.

Ханафиты считают недопустимым использовать эти понятия как аргументы в шариатских текстах и называют их методом ошибочных заключений (аль-истидлâлâт аль-фâсида), приводя следующие доводы:

1. Записанные в священных текстах выражения являются многоцелевыми и многозначными. Человеку недоступно понимание всех замыслов и целей Всевышнего Законодателя, являющихся содержанием этих текстов. Тогда как цели и намерения людей не являются таковыми, они доступны для понимания. Поэтому противоречащее понятие (мафхум аль-мухâлиф) в словах людей является доводом и доказательством и не является таковым в священных текстах Всевышнего Законодателя.

2. В арабском языке отсутствует общее правило и понятие типа: *"Противоположность нормы сказанного (мантукун) устойчиво в отношении несказанного (маскутун ’анх)"*. Например, если некто скажет другому лицу: *"Утром, когда придет такой-то, сделай ему скидку"*, тот может спросить в ответ: *"Делать ли скидку, если он придет вечером?"*. Возможно, если противоречащее понятие (мафхум аль-мухâлиф) первой фразы имело бы силу, то не был бы задан такой вопрос. Поскольку и в речи людей *мафхум аль-мухâлиф* иногда не имеет силу, то не годится и как аргумент в священных текстах.

3. В случаях, когда имелись ограничения в некоторых текстах, *мафхум аль-мухâлиф* не получал силу согласно этим ограничениям. Эта же норма была устойчивой и в отношении текстов, где не имелось такого ограничения. Например, в аяте: **“...в том случае, когда есть опасение, что будут вам неприятности от неверующих”**[122] сообщается о совершении молитвы в два *рак’ата* при грозящей опасности. Между тем, как и при отсутствии опасности, в некоторых случаях молитва совершается в два *рак’ата*. Это указание на то, что *мафхум аль-мухâлиф* не является категоричным доводом.

Мнение ***ханбалитов***, ***шафиитов*** и ***маликитов***: Эти *мазхабы* считают допустимым аргументацию шариатских и иных текстов понятиями *васф, шарт, гâйа и ’адад*. В соответствии с этим положением, какой-либо шариатский текст или высказывание какого-либо вида указывают на норму какого-либо события. Если же они ограничены каким-либо свойством, условием или определены какой-либо целью или каким-либо числом, то в случае отсутствия такого текста, такого высказывания, таких условий указывают на противоположность данной нормы. Эти *мазхабы* подтверждают применение в шариатских текстах *мафхум аль-мухâлиф* следующими доводами:

1. Ограничения в текстах не являются бессмысленными и не сделаны напрасно, они имеют определенную цель, определенный замысел. Норма ограничений, если нет другого намерения, кроме как сделать место, где есть ограничение исключительным, требует признать отсутствие нормы там, где нет ограничения. Это является условием для того, чтобы не сделать ограничение бессмысленным и бесцельным.

2. В арабском языке привычным методом является то, что ограничение нормы каким-либо условием указывает на отмену нормы с отменой ограничения. Например, услышав хадис: (مطل الغنيِّ ظلم) **“Оттягивание срока уплаты богатым – угнетение”** можно понять, что оттягивание срока уплаты бедняком не есть угнетение.

3. Согласно хадису Пророка, (мир ему и благословение Аллаха): **“Закяту подлежат свободно пасущиеся”**[123], надлежит отдавать закят скотом, большую часть года свободно пасущимся на пастбищах; закят не требуется с несвободно пасущегося скота. Это принимается факихами, включая и ханафитов. Однако Имâм Мâлик утверждал, что закяту подлежит и скот, большую часть года проводящий в домашних условиях.

Г. Условия применения *мафхум аль-мухâлиф*

Факихи, признавшие *мафхум аль-мухâлиф* правильным путем построения умозаключений, выдвинули ряд условий для возможности применения этого понятия:

[122] "Ан-Нисâ", 101.
[123] Buhâri, "Zekât", 38; Ebu Dâvud, "Zekât", 5; "Muvattâ", "Zekât", 23.

1. Ограничения в текстах не должны нести в себе цель преувеличения, поощрения, предостережения. Потому что в некоторых текстах ограничения упомянуты не ради ограничения, как нормы, а в целях поощрения, преувеличения и предостережения. Например, выражение: *"Недопустимо покушение на имущество подданных-христиан (зимми)"* не означает, что дозволено покушение на имущество мусульман. Этим выражением указывается на необходимость большего соблюдения прав подданных-христиан.

2. Ограничение в *аль-калâме* не должно по сути выражать нечто (практику), принявшее форму обычая. Нельзя поступать в соответствии с противоречащим понятием (мафхум аль-мухâлиф) текста, содержащего подобное ограничение.

Например, в аяте: (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربوا أضعافا مضاعفة...) **"О вы, кто веруете, не пожирайте ростовщического, удвоенного и преумноженного..."**[124] ограничение (أضعافا مضاعفة) выражает существовавшую в те времена практику. Вследствие этого, нельзя поступать согласно *мафхум аль-мухâлиф* данного текста. То есть ростовщичество, даже не будучи удвоенным и преумноженным, запрещено (харам).

3. Несказанное выражение (маскутун ’анх) с точки зрения нормы не должно иметь предпочтение или быть равным сказанному выражению (мантук). В противном случае, будет невозможно поступать согласно *мафхум аль-мухâлиф*. Например, фраза аята: **«...не говори им (родителям) даже "уф!"»** не выказывает дозволения применять насилие и брань в отношении родителей. Поскольку насилие и брань, являющиеся не сказанным выражением (маскутун ’анх), причиняют больше страданий, чем междометие *"уф"*, произнесенное в их адрес.

4. Упоминание сказанного (мантук) не должно быть следствием неинформированности собеседника. Например, если будет сказано некоему лицу, которое не имеет сведений о положении факихов ханбалитского мазхаба: *"Факихи ханбалитского мазхаба добродетельные люди"*, из сказанного не следует, что факихи ханафитского или шафиитского мазхабов не являются добродетелными людьми.

5. Упоминание сказанного (мантук) не должно произойти в ответ на какой-либо вопрос или событие. Например, если на вопрос о том, подлежат ли *закяту* свободно пасущиеся верблюды, прозвучит ответ: *"Свободно пасущиеся верблюды подлежат закяту"*, то эта фраза не будет признаком того, что овцы и другой скот не подлежат *закяту*.

6. Там, где *мафхум аль-мухâлиф* является устойчивым понятием, не должно быть какого-либо особенного признака, указывающего обратное. Например, согласно *мафхум аль-мухâлиф* аята: **"О вы, те, кто веруют, предписано вам воздаяние за убийство: свободного за свободного, раба**

[124] "Âли-’Имрâн", 130.

за раба, женщину за женщину”[125], мужчина, убивший женщину не может быть убит путем возмездия. Однако, о таком возмездии, постигающем мужчину, убившего женщину, сообщается в другом аяте: **“И предписали Мы им в ней, что жизнь за жизнь...”**[126]

III. Ошибочные заключения (аль-Истидлâлâт аль-фâсида) (الاستدلالات الفاسدة)

аль-Истидлâл означает «установление довода», «рассмотрение довода». В то же время, переход мысли от результата к действию также называют *аль-истидлâл*. Увидев лучи солнца на поверхности земли, мы понимаем, что оно восходит. Увидев дым, приходим к заключению, что там имеется огонь. Иногда переход мысли от действия к результату называют *аль-истидлâл*. Это второе значение подразумевается из-за перехода от влияющего довода к норме, являющейся его результатом.

Текстуально *аль-истидлâл* делится на две части:

1. Правильное заключение (аль-истидлâл ас-сахих),

2. Ошибочное заключение (аль-истидлâл аль-фâсид)[127]

---

[125] "Аль-Бакара", 178.
[126] "Аль-Мâида", 45.
[127] "Menâfi", s. 132; "Şâkiru'l-Hanbeli", s. 208.

ГЛАВА ПЯТАЯ.
ПОЯСНЕНИЕ И ЧАСТИЦЫ
(АЛЬ-БАЙАН ВА АЛЬ-АДАТ) (البيان و الاداة)

I. Пояснение (аль-Байâн) (البيان)

А. Определение:

В языке *аль-байâн* имеет значения «проявление», «выявление» и «пояснение». Терминологически *аль-байâн* – это проявление цели предмета словом или действием, имеющими отношение и связь с предшествующими выдвижению этого предмета словами или действиями. То есть, *аль-байâн* – это пояснение словом или действием цели, преследуемой сказанным словом или выполненной работой. Например, Пророк, (мир ему и благословение Аллаха), дал пояснение (аль-байâн) аята: (اقيموا الصلاة...) **"совершайте молитву..."** в своем хадисе:

(صلوا كما رأيتموني أصلي) **"Совершайте молитву так, как видите меня молящимся"**. Этот хадис является доводом, поясняющим действие, относящееся к совершению молитвы.

аль-Байâн – это один из видов довода, целью его является не выдвижение чего-то нового, а раскрытие и обнаружение существующего, но закрытого обстоятельства.

Исключение (аль-Истиснâ) (الاستثناء)

аль-Истиснâ – это выведение некоторых отдельных членов за пределы нормы первого предложения частицами исключения, например, *илла* (إلا) (кроме, исключая). Отдельные члены предложения, выведенные за пределы нормы, называют *мустасна* (مستثنى) (исключаемое слово), члены предложения, находящиеся внутри нормы, называют *аль-мустасна минх* (المستثنى منه) (понятие, из которого исключается).

Например, в предложении: (كل انسان مكلف الا المجانين و الصغائر) *"Каждый человек, исключая помешанных и детей, является обязанным"* – слова "*каждый человек*" (كل انسان) - *аль-мустасна минх,* а слова – "*помешанных и детей*" (المجانين و الصغائر) – *мустасна*.

Условие (аш-Шарт) (الشرط)

аш-Шарт – это связь появления какого-либо дела с появлением другого какого-то дела.

Фраза: *"Ты свободна"* является поводом (сабаб) и причиной ('иллет) возникновения развода. Но в предложении *"Если пойдешь в этот дом, ты свободна",* возникновение развода связано с условием. Без осуществления условия развод не произойдет. В данном случае условие *"если пойдешь в этот дом"* лишает фразу *"ты свободна",* являющуюся поводом и причиной

развода, ее эффекта. Исполнение воздействия фразы *"ты свободна"* зависит от осуществления условия.

Качество (ас-Сифат) (الصفة)

Например, в предложении: *"Я отказал доход от этой недвижимости беднякам, являющимся факихами"* слово *факих* является *ас-сифат* (определением) слова *бедняк*. Так, доход от недвижимости определен беднякам из числа факихов.

Цель (аль-Гâйа) (الغاية)

Например, если будет сказано: *"до конца этого месяца предоставь помощь этому бедняку",* фраза *"до конца этого месяца",* в качестве определенной цели, ограничивает и изменяет фразу *"предоставь помощь этому бедняку"*. В этом случае предоставление помощи после указанного срока не будет соответствовать цели.

Замена части (Бадаль аль-ба'д) (بدل البعض)

Например, в аяте: **«А у Аллаха - на людях обязательство хаджа к дому, - для тех, кто в состоянии совершить путь к нему»** (сура 3:97) (و لله على الناس حجّ البيت من استطاع اليه سبيلا) часть (و لله على الناس حجّ البيت) **«А у Аллаха - на людях обязательство хаджа к дому...»** - сообщает об обязательности (фард) паломничества (хаджж) для каждого человека. Одновременно другая часть его, являющаяся *бадаль аль-ба'д* **«...для тех, кто в состоянии совершить путь к нему»** (من استطاع اليه سبيلا), сообщает об обязательности хаджа для тех, у кого достаточно на это сил.

II. Частицы (аль-Адâт) (الاداة)

Смысловые частицы (Хуруф аль-ма'âни) (حروف المعاني)

Как известно, в арабском языке части речи состоят из имен (исм), глаголов (фи'ил) и частиц (харф). Частицы делятся на две части. Одна часть включает в себя буквы без значения, из которых строится слово – это *хуруф аль-мабâни* (حروف المباني). Другая часть представляет собой частицы без самостоятельного значения, но в паре с каким-либо словом они выражают определенное значение – это *хуруф аль-ма'âни* (حروف المعاني): союзы ('атф), предлоги (джарр), частицы исключения (истиснâ) и т.д.

а) союзы (хуруф аль-'атф): (واو، فاء، ثم، أو، اما، أم، لا، بل، لكن...)

б) предлоги (хуруф аль-джарр): (باء، على، من، الى، في، حتى...)

в) частицы исключения (хуруф аль-истиснâ): (الاّ، غير، سوى...)

г) наречия места и времени (зарф): (مع، قبل، بعد، عند)

д) частицы условия (хуруф аш-шарт):(إن، لو، لولا، إذ، متى، من، ما، مع، قبل، بعد، عند)

е) вопросительные частицы (хуруф аль-истифхâм):

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ.
ПРОТИВОРЕЧИЕ ДОВОДОВ
(ТА’ÂРУД АЛЬ-АДИЛЛА) (تعارض الادلة)

ГЛАВА ПЕРВАЯ.
Значение и сущность противоречия (та’аруд):

Та’âруд (تعارض) происходит от корня ’урд (عرض), имеющего значения "*сторона*", "*направление*", "*бок*". Две фразы, одна из которых стоит перед другой, являясь помехой на ее направлении, называются противоречивыми (мута’âрид).

Терминологически *та’âруд* – это противоречие между двумя равносильными шариатскими доводами, когда норма одного из них в отношении какого-либо положения, в данный момент находится в противоречии с нормой другого довода в отношении этого же положения. Например, один из двух доводов может выражать положительную норму (*мусбат*), другой – отрицательную (*манфи*). Точно также один довод в отношении какой-либо темы содержит норму дозволения (халâл), а другой – норму запрета (харам). Так же число, показываемое одним из двух доводов, может отличаться от числа, показываемого другим.

Покажем пример *та’âруда* из шариатских текстов:

1. **“А те из вас, кто умирают и оставляют позади жен своих, должны сделать завещание в пользу жен о содержании на протяжении года без изгнания (их)”**[128]. На основании этого аята некоторые факихи установили один год нормой срока (’иддат) для женщины, у которой умер муж[129].

2. В аяте: **“А (что же до) тех из вас, кто умирают и оставляют жен, эти женщины должны блюсти себя в ожидании в течение четырех месяцев и десяти дней”**[130] сообщается, что установленный срок (’иддат) женщины, у которой умер муж, составляет четыре месяца и десять дней, при этом беременна она или нет - не имеет значения.

3. В аяте: **“А для беременных женщин их установленный срок – разрешение от бремени”**[131] норма срока (’иддат) для беременной женщины установлена до рождения ребенка, при этом разведена она, или муж ее умер - не имеет значения.

Согласно первому аяту, для женщины, у которой умер муж, установлен срок (’иддат) в один год.

---

[128] См. о слове хикмат: Elmalılı, II, 915-929.

[129] См. "Elmalılı", II, 816-817.
[130] "Аль-Бакара", 234.
[131] "Ат-Талâк", 4.

Согласно второму аяту, срок (’иддат) женщины, у которой умер муж во время ее беременности, установлен в четыре месяца и десять дней.

Согласно третьему аяту, установленный срок (’иддат) заканчивается с рождением ребенка.

Таким образом, эти три аята находятся в противоречии (та’âруд) относительно установления нормы срока (’иддат) для женщины, у которой умер муж. Первый аят отменен (насх) вторым аятом. Согласно Ибн Мас’уду, третий аят был ниспослан после второго аята[132]. Противоречие (та’âруд) между этими двумя последними аятами устраняется путем признания третьего аята в отношении беременных женщин отменяющим (нâсих), а второго - отмененным (мансух).

ГЛАВА ВТОРАЯ.
ПУТИ УСТРАНЕНИЯ ПРОТИВОРЕЧИЙ

I. Отмена (ан-Насх) (النسخ)

Факихи ханафитского мазхаба, в случае возникновения противоречия между двумя доводами, прежде всего обращали внимание на возможность факта отмены противоречия и устраняли это противоречие путем признания текста ниспосланного ранее *отмененным* (мансух), а более позднего текста - *отменяющим* (нâсих).

А. Определение:

Слово *ан-насх* в языке соответствует значениям "*снятие*", "*перемещение*", "*замена*", "*превращение*".

Терминологически *ан-насх* имеет множество определений. Однако в данном случае ограничимся упоминанием одного из них. (النسخ: هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر) *"ан-Насх – это снятие шариатской нормы более поздним шариатским доводом"*. Более поздний довод называется "*нâсих*" - *отменяющий*, а прежняя норма "*мансух*" - *отменяемый*.

Здесь следует отметить, что *ан-насх* возвещает приход законного довода, завершающего время, отпущенное для установленной нормы шариата. С этой точки зрения, *ан-насх* рассматривается как возвещение Аллаха, а в отношении людей - как изменение нормы другим доводом[133]. Только Всевышнему Аллаху заранее известна продолжительность действия той или иной нормы. У людей же нет этого знания.

В случае отмены (ан-насх) иногда вместо одной нормы может быть установлена другая норма, а иногда может иметь место только отмена нормы. Например, с отменой нормы обращения молящегося в сторону Иерусалима установлена норма обращения при молитве в сторону Каабы.

---

[132] İbn Melek, s. 230.
[133] Serahsi, II, 54.

Между тем, в случаях отмены временного брака (мут'а) и потребления вина, вместо них не были установлены другие нормы. Установленная вновь норма может быть как равной, так и более легкой или более строгой по отношению к отмененной норме[134]

Б. Допустимость отмены (ан-насх)

В отношении *ан-насх* возникает четыре вопроса:

а) допустим ли *ан-насх* с точки зрения разума?

б) допустим ли *ан-насх* согласно традиции?

в) если допустим, то имело ли это место?

г) имеет ли место *ан-насх* в Священном Коране?

Ответ на первый вопрос является положительным, и допустимость *ан-насх* с точки зрения разума признана всеми мусульманами. Второй вопрос также имеет положительный ответ, и это подтверждается следующими аятами:

1. **“Если Мы отменяем послание или делаем так, чтобы забылось оно, мы присылаем взамен лучшее или такое же”[135]**

2. **“Аллах стирает то, что Он пожелает, и упрочивает (то, что Он пожелает)”[136]**

3. **“А когда заменяем Мы одно послание на другое – и Аллаху лучше ведомо, что ниспосылает Он, - они говорят: "Ты просто измышляющий". О нет, не знает большинство из них”[137]**

На третий вопрос также ответ положительный. Подобно тому, как во времена прежних пророков происходили отмены законов, так и шариат Пророка нашего, (мир ему и благословение Аллаха), отменил прежние шариаты[138]. ан-Насх имел место и в производных нормах, установленных Пророком, (мир ему и благословение Аллаха). Доказательством тому является изменение кыблы[139].

Есть два мнения относительно наличия *ан-насх* в Священном Коране.

1. Положительное мнение. Большинством исламских ученых признано наличие *ан-насх* в Священном Коране. В добавление к тому, что Коран сам по себе является *ан-насх* по отношению к прежним книгам, ими признано

[134] Serahsi, s. 165.
[135] "Аль-Бакара", 106.
[136] "Ар-Ра'д", 39.
[137] "Ан-Нахл", 101.
[138] Serahsi, II, 54-55.
[139] "Аль-Бакара", 144.

вполне естественным наличие свойства *ан-насх* в развитии и совершенствовании зарождающейся исламской системы.

2. Отрицательное мнение. Некоторые ученые, среди них известен Абу Муслим Мухаммад бин Бахр аль-Исфагани (ум.322 г.х.), утверждали, что *ан-насх* допустим с рациональной точки зрения. Он имел место в прежних законах, Коран сам отменил прежние религии, однако в структуре самого Корана *ан-насх* не присутствует. Это мнение не имело большого числа сторонников.

В. Смыслы ан-насх

1. Защита интересов и благ людей: Основной целью шариатских норм является осуществление интересов людей. Если какая-либо норма через определенное время теряет силу и вместо нее устанавливается другая норма, значит, в этом был интерес людей, поскольку интересы людей могут время от времени подвергаться изменениям.

2. Постепенное приобщение людей к религии: Главное в религиозном воспитании - вызывать в людях любовь, а не антипатию к религии. Общество, живущее хорошими или плохими обычаями и привычками, психологически невозможно в короткий срок избавить от этих предрасположенностей. Священный Коран, в течение более двадцати двух лет передаваемый Пророком, (мир ему и благословение Аллаха), постепенно и в мягкой форме приобщал людей и народы к религии Ислама. Например, метод постепенного внедрения можно наблюдать в процессе установления культовой практики (’ибâдат), запрещения опьяняющих напитков.

3. Испытание людей: Люди пришли в этот мир для испытаний. Успешно выдержавшие испытание будут награждены, не прошедших испытания ждет наказание. Всевышний Аллах ниспослал свои установления соответствующими силам каждого человека. Производные (фар’и) нормы человеческого общества до Пророка Мухаммада, (мир ему и благословение Аллаха), и нормы его *уммы* отличны друг от друга. Каждое общество несет ответственность за исполнение переданных ему норм. Испытание будет проводиться согласно им. Установления являются прерогативой Аллаха, на долю же человека приходится следование этим установлениям.

Г. Условия ан-насх

1. *Нâсих* (отменяющий), подобно *мансух* (отменяемому), должен иметь производные-законные доводы.

2. *Нâсих* должен по силе соответствовать доводу *мансух* или быть еще более сильным. Другими словами, в качестве законного (шариатского) довода должен выступать текст Корана и Сунны. *Иджмâ’* и *Кыйâс* по силе уступают Корану и Сунне, поэтому не могут быть *нâсих* (отменяющим).

3. Отменяющий (нâсих) довод должен предшествовать отменяемой (мансух) норме. *Тахсис, истиснâ', шарт, сифат, гâйа, бадаль аль-ба'д,* будучи смежными с нормой шариата и соответствующими по времени появления, не могут считаться *нâсих*.

4. Если отмена (ан-насх) не является ясной (сарих), совместимость двух текстов должна быть невозможной. В местах возможной совместимости противоречивых текстов нельзя идти по пути отмены (ан-насх), предпочтителен путь согласования и разъяснения.

Д. Разновидности ан-насх

ан-Насх можно разделить на два вида: *сарих, димни* и *кулли, джуз'и*

а) **Ясная и скрытая отмена (ан-Насх ас-сарих ва ад-димни)**(النسخ الصريح و الضمني)[140]

1. ан-Насх ас-сарих: *ан-насх* Законодателя является ясным. Например, отмена запрета на посещение могил и хранение жертвенного мяса была провозглашена самим Пророком, (мир ему и благословение Аллаха).

2. ан-Насх ад-димни: Законодатель, в норме, установленной впоследствии, открыто не упоминает об отмене предшествующей. Однако эта норма, устанавливаемая в качестве противодействующей предыдущей норме, не может быть совместима с ней и должна быть отменена. В этой ситуации более поздний довод принимается в качестве отменяющего (нâсих). Например, в аяте: **"Предписано вам, когда смерть приближается к одному из вас, если оставляет он после себя добро для родителей и близких родственников, чтобы оставил он завещание по доброму обычаю, и это обязанность для исполняющих долг свой"[141]** - предписано оставлять завещание. И в аяте: **"Аллах призывает вас относительно детей ваших: мужчина имеет долю, равную доле двух женщин..."[142]** - указаны доли наследников. Второй аят, находящийся в противоречии с предыдущим, согласно большинству âлимов, является отменяющим (нâсих). Пророк, (мир ему и благословение Аллаха), после ниспослания аята о наследовании, объясняя эту ситуацию, установил: **"Аллах предоставил каждому правопреемнику его право, впредь для наследника нет завещания"[143]**.

б) **Полная и частичная отмена (ан-Насх аль-кулли ва аль-джуз'и)**

(النسخ الكليّ و الجزئي)[144]

1. ан-Насх аль-кулли: Снятие полностью отдельных положений установленной ранее Законодателем нормы. Например, аятом: **"А те из вас,**

---

[140] "Zeydân", s. 507.
[141] "Аль-Бакара", 180.
[142] "Ан-Нисâ", 11.
[143] İbn Mâce, II, 905.
[144] "Zeydân", s. 505.

кто умирают и оставляют позади жен своих, должны сделать завещание в пользу жен о содержании на протяжении года без изгнания (их)”[145] установлена норма ожидания сроком в один год для женщины, у которой умер муж. Эта норма отменена аятом: **“А (что же до) тех из вас, кто умирают и оставляют после себя жен, эти женщины должны блюсти себя в ожидании в течение четырех месяцев и десяти дней”**[146], и для подобных ситуаций установлена норма для *’иддата* четыре месяца и десять дней.

2. ан-Насх аль-джуз’и: Снятие некоторых отдельных положений нормы, установленной ранее Законодателем для всех обязанных исполнять предписания, ниспосланным позже доводом. Например, в аяте: **“Те же, кто обвиняют свободную женщину, но не представляют четырех свидетелей, покарайте их восемьюдесятью ударами...”**[147] сообщается о мере наказания за клевету. Аят же: **“А те, кто обвиняют жен своих, но не имеют свидетелей кроме самих себя, пусть свидетельствует такой четыре раза, призывая в свидетели Аллаха, что говорит он правду”**[148] устанавливает норму клятвенного заверения для супругов. Второй аят отменяет меру наказания за клевету только в отношении мужа.

II. Предпочтение (ат-Тарджих) (الترجيح)

А. Значение ат-тарджих

В арабском языке слово *ат-тарджих* имеет такие значения, как «заставлять склониться», «приводить к превосходству», а терминологически *"выявление и принятие какого-либо преимущества, свойства, имеющегося в одном (рâджих) из доводов, находящихся в противоречии, и способствующего его верховенству над другим (марджух) и отказу от него"*.

Б. Условия ат-тарджих

а) Равенство в достоверности: Коран с точки зрения достоверности непререкаем, что же до единичного сообщения, то оно является предположительным (*занни*). Вследствие этого, между Кораном и единичным сообщением не может быть противоречия (*та’âруд*). Однако в отношении доводов противоречие может возникнуть.

б) Равенство в силе: Противоречие не может возникнуть между достоверным (мутавâтир) преданием (сунна) и единичным преданием. Так как достоверное предание по силе предпочтительнее единичного.

в) Единство времени, места и направления: Противоречивые доводы с точки зрения нормы могут находиться во взаимном противоречии. А

---

[145] "Аль-Бакара", 240.
[146] "Аль-Бакара", 234.
[147] "Ан-Нур", 4.
[148] "Ан-Нур", 6.

противоречие доводов с точки зрения нормы возможны в том же месте, в то же время, в том же направлении. Вследствие этого, в нормах текстов, посланных для разного места, времени, направления, не может быть противоречия. Например, не существует противоречия между текстами, запрещающими приближаться к женщине во время регулы, и текстами, дающими свободу действий в другое время, так как отсутствует единство во времени. Нет противоречия между текстами, запрещающими брать в жены мать, и текстами, дающими свободу действий в женитьбе с теми, с кем брак возможен, так как отсутствует единство места. Нет противоречия между текстами, обязывающими совершать молитву лицом к Каабе и текстами, запрещающими обращаться лицом к другим сторонам при совершении молитвы, так как отсутствует единство направления.

III. Объединение и согласование (аль-Джам' ва ат-тауфик) (الجمع و التوفيق)

А. Значение аль-Джам':

В арабском языке слово *аль-джам',* означающий объединение разрозненных вещей в одном месте, терминологически используется в смысле устранения противоречия между двумя противоречивыми доводами, предоставляя им возможность получить значение путем интерпретации (та'вил), ограничения (такйид), побуждения (хамл). Если при устранении противоречия между двумя доводами посредством *аль-джам'* действие происходит с обоими доводами, ханафиты называют это *"'амал би шибхайн (действие с двумя подобиями)"*[149].

Б. Условия аль-Джам':

1. Противоречие (та'âруд) возникает между двумя равносильными доводами. Значит, *аль-джам' ва ат-тауфик* становится темой для разговора в случае противодействия двух одинаковых по силе доводов. Поскольку противоречие не может возникнуть между различными по силе доводами, то идти путем объединения и согласования становится невозможным из-за отсутствия между ними общих точек соприкосновения.

2. При устранении противоречия между двумя противоречивыми доводами методом *аль-джам' ва ат-тауфик* будет неверным выносить решение, противное духу Ислама. То есть, интерпретация (та'вил), выполняемая при устранении противоречия, должна соответствовать духу Ислама. Например, в аяте: **"О вы, которые уверовали! Когда вы встаете на молитву, то мойте ваши лица и руки до локтей, обтирайте голову и ноги до щиколоток"**[150] (...فاغسلوا وجوهَكم... و امسحوا برؤوسِكم و ارجلَكم) возникает противоречие при разночтении. Слово " ارجلِكم" (ваши ноги) могло читаться в винительном (*насб*) и родительном (*джер*) падежах. Сунниты, устраняя противоречие, приняли за основу винительный падеж, установив при этом

[149] "Mir'ân", s. 493; "İlm-i Hilâf", s. 207.
[150] "Аль-Mâида", 6.

обязательность (*фард*) омовения ног. Чтение же в родительном падеже (*джер*) получило следующую интерпретацию (*та'вил*): после совершения омовения человек, носящий сафьяновые носки (*маст*), для возобновления ритуальной чистоты (*тахâрат*) может провести мокрой рукой (*масх*) по кожаным носкам. К тому же подобное возобновление ритуальной чистоты закреплено хадисами. Что касается шиитов, то предпочтение родительного падежа (*джер*) в этом слове привело их к решению о дозволенности совершения *масх*. Подобная интерпретация шиитов привела к противоречию с текстами, указывающими на обязательность (*фард*) омовения ног для приобретения ритуальной чистоты. Сунниты считают подобную интерпретацию недопустимой, так как она не соответствует духу Ислама[151].

В. Пути осуществления аль-джам' ва ат-тауфик

Как было указано ранее, противоречие, существующее между двумя равносильными доводами, устраняется одним из двух способов *ан-насх и ат-тарджих.* Если противоречие не будет устранено одним из этих способов, используют *аль-джам' ва ат-тауфик*. Ханафиты более всего в этом вопросе используют выражение *махлас* (избавление): *"Махлас определяется как выполнение действия, необходимого для достижения согласия"*.[152]

IV. Выпадение (ат-Тасâкут) (التساقط)

Если противоречие в доводах не удается устранить ни одним из способов (ан-насх, ат-тарджих, аль-джам'), *муджтахид* отставляет оба довода и принимает решение на основании других доводов. В связи с этим приобрела известность фраза: *"оба довода вошли в противоречие и оба выпали из решения"*.

В случае, если противоречие не устранено путем *аль-джам' ва ат-тауфик* и если оно возникло между двумя аятами, следует перейти от Книги к Сунне. Например, аят, делающий указание на необходимость (вуджуб) чтения во время молитвы: **"...читайте же из Корана то, что легко для вас"[153]**, и аят, указывающий на необходимость слушать имама: **"Когда читают Коран, слушайте и храните молчание..."[154]**, находятся в противоречии. В таком случае обращаются к Сунне. Поступают согласно хадису: **"Чтение имама - это чтение необходимого"**.

Если имеется два противоречивых хадиса, согласно одним âлимам нужно обращаться к высказыванию сподвижников (ас-сахаба), согласно другим - к аналогии (аль-кыйас).

---

151 Elmalılı, III, 1584-5; Berezenci, I, 354.
152 "Telhis", s. 422.
153 "Аль-Муззаммил", 20.
154 "Аль-А'рâф", 204.

ЧАСТЬ ПЯТАЯ.
СМЫСЛ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА И ЦЕЛИ ШАРИАТА

(Хикмат ат-ташри’ ва макâсид аш-шари’а)
(حكمة التشريع و مقاصد الشريعة)

ГЛАВА ПЕРВАЯ.
Смысл законодательства (Хикмат ат-ташри’) (حكمة التشريع)

I. Понятие хикмат – гâйа - ’иллет аль-гâйа

Хикмат ат-ташри’ является одной из важнейших тем *Усуль аль-Фикх* (основ теории и методологии фикха), суть ее заключается в вопросе: *"Устанавливая норму, преследовал ли Аллах определенный интерес, цель, пользу?"*. Этот вопрос выявляет часть такой темы, как "*аль-аф’âл аль-илâхийа*" (Божественные деяния).

Прежде, чем перейти к рассмотрению этой темы, будет полезным и целесообразным дать краткие сведения относительно *"хикмат", "гâйа", "’иллет аль- гâйа"*.

Хикмат используется в языке в очень многих значениях. Слово *хикмат* происходит от *хукм* в значении «запрета (ман’) с целью улучшения чего-либо». Удила, препятствующие животному отклоняться вправо-влево, в арабском языке имеют тот же корень *хакама*. Впоследствии слово *хикмат* приобрело такие значения, как причина, польза, знание истины вещей, поиск истины.

Одновременно, *хикмат* имеет отношение к *аль-асмâ аль-хуснâ* (эпитеты Аллаха). По этой причине Всевышнего Аллаха называют *аль-Хâким*. Это означает сотворение в надлежащее время в самом прекрасном и надежном виде предметов и существ, истина о которых была наилучшим образом известна изначально. Применительно к человеку это слово можно выразить следующим образом: *"Зная истину о вещах, поступать с ними сообразно этой истине"*.

Хикмат имеет здесь значение «польза» (фâида) и «интерес» (маслахат).

Здесь следует пояснить, что *хикмат* и *маслахат,* возникшие в результате какого-либо действия, получили следующие четыре наименования:

1. *Гâйа* – как возникшее по окончании действия;

2. *Фâида* – как вывод и результат действия;

3. *Гард* – как искомое и требуемое для исполнителя этого действия;

4. *’Иллет аль-Гâйа* – как повод и побуждение исполнителя к выполнению этого действия.

В этой связи следует упомянуть и о том, что в *аль-Фалсафа* и *аль-Калâм* слово *’иллет* использовалось в четырех значениях:

1. *’Иллет аль-фâ’илийа* – исполнитель действия;

2. *’Иллет аль-маддийа* – предметы деятельности как результат действия;

3. *’Иллет ас-сурийа* – форма и вид деятельности;

4. *’Иллет аль-гâйийа* – цель деятельности.

Например, мастер, изготавливающий кафедру (’иллет аль-фâ’илийа), материал для изготовления кафедры: доски, гвозди (’иллет аль-маддийа), окончательный вид изделия (’иллет ас-сурийа), использование кафедры для чтения лекций (’иллет аль-гâйийа). Несмотря на то, что *’иллет аль-гâйийа* осуществляется в последнюю очередь, в мыслях она предшествует другим понятиям, поскольку исполнитель вынашивает, обдумывает и планирует цель своего предприятия и на основании этого приступает к действию.

Факихи называют причиной (’иллет) как исполнителя (фâ’ил), так и его действие. Поэтому договоры продажи и аренды, являющиеся предметом деятельности налогоплательщиков (мукаллаф), также называют *’иллет*. В этом случае все действия и договоры, исходящие от налогоплательщиков (мукаллаф), являются *’иллет аль-фâ’илийа*. Здесь действия и договоры выступают вместо своих исполнителей. Подразумевающиеся под этими договорами такие выгоды (маслахат), как *мульк ар-ракаба* и *мульк аль-манфа’ат,* являются *’иллет аль-гâйийа*. В этом случае договор о продаже выступает как *’иллет*, а собственность, являющаяся его следствием и продуктом, будет причиной (’иллет) договора. Или другой пример: наличие права опеки над имуществом детей является нормой шариата. Детство является причиной (’иллет) нормы законодателя, повода к законотворчеству, поскольку ребенок по причине своего детства не в состоянии сберечь свое имущество. Норма шариата в данном случае состоит в интересе упорядочения *’иллета* детства, а цель законодателя состоит в интересе сохранения имущества ребенка. Этот интерес и является смыслом законотворчества (хикмат ат-ташри’), причиной цели (’иллет аль-гâйийа) шариатской нормы. Детство же выступает в качестве исполнителя действия (’иллет аль-фâ’илийа) в этой норме. Несмотря на то, что обе из этих причин служат поводом для установления нормы, первая является *’иллетом ’иллета* второй. Итак, под *хикмат ат-ташри’* подразумевается *’иллет аль-гâйийа*, это является *маслахатом*. *’Иллет* - то, что законоведы называют *аль-васф аль-мунâсиб* (соответствующее описание), является *’иллет аль-гâйийа*, а не *хикмат* и *маслахат.* Напротив, упомянутое является детством. У детства имеется связь с устойчивостью нормы опекунства, так как от построения нормы на

описании детства проявляется цель и интерес сохранения имущества ребенка. Итак, это описание не является случайным, оно является описанием, которое обеспечивает осуществление смысла (хикмат) нормы.

II. Деяния людей и хикмат (Аф'âл ал 'ибâд ва аль-хикмат) (افعال العباد و الحكمة)

Деяния людей мотивированы смыслом (*хикмат*) и интересом (*маслахат*). То есть, у каждого действия человека имеются определенные смысл (*хикмат*), повод (*сабаб*), причина (*'иллет*), цель (*гâйа*). Нет здравомыслящего человека, который не преследовал бы своими действиями и движениями какую-либо материальную или духовную цель. Даже в действиях, имеющих мечтательный и незначительный характер, присутствует целый ряд устремлений и целей. Движения, не имеющие цели, пусты и бессмысленны и присущи только безумцам.

III. Божественные деяния и хикмат (аль-Аф'âл аль-илâхийа ва аль-хикмат) (الافعال الإلاهية و الحكمة)

Мнения мазхабов:

Интересно, мотивированы ли Божественные деяния, как и деяния людей, смыслом (*хикмат*) и пользой (*маслахат*)? То есть, опираются ли воля и деяния Всевышнего Аллаха на смысл, интерес и особую цель? Не имея различий во мнениях относительно деяний людей, мазхабы вошли в противоречие в вопросе о деяниях Аллаха.

Аш'âриты, отрицая наличие *хикмата* и *маслахата* в Божественных деяниях, приводили в защиту своих идей следующее:

1. Наличие в мотивации деяний Аллаха смысла (хикмат) и целенаправленности (гард) противоречит природе Божественного. Это недостаток, потому что совершать какое-либо действие, основываясь на определенной цели или определенном смысле, значит - восполнять ими недостаток. В таком случае, исполнитель (фâ'ил) считается дополненным этой целью, а цель дополнившей его. Однако, Всевышний Аллах свободен от подобных недостатков.

2. Сотворение болезней и вредных животных:

В этом мире мы сталкиваемся со всевозможными болезнями и вредными животными, в существовании которых не представляется ни малейшего смысла и пользы. Если бы в Божественных деяниях было необходимо наличие смысла и пользы, их бы попросту не существовало. Между тем, мир полон вредными и бесполезными тварями. Из этого следует понимать, что в Божественной воле и деяниях нет смысла (хикмат).

Му'тазилиты и **матуридиты** считают, что Божественные деяния основываются на множестве скрытых и явных смыслах и пользах. На утверждения *аш'âритов* они отвечали следующим:

1. Для нас абсолютно неприемлем тот факт, что наличие в мотивации деяний Аллаха смысла (хикмат) и целенаправленности (*гард*) противоречит природе Божественного. Мы утверждаем обратное, потому что содержание в каком-либо деянии *хикмата* и *маслахата* не является недостатком, а напротив совершенством. В какой степени исполнитель (фâ'ил) будет обладать совершенством, в той же степени его действия будут наполнены смыслом (хикмат), так как совершенство вызывает потребность совершенства. А совершенство действия возможно только при наличии в нем смысла и пользы. Всевышний Аллах обладатель абсолютного совершенства. В таком случае, Его деяния вмещают в себе совершенство и смысл. Главным недостатком исполнителя (фâ'ил) является то, что он совершает свои действия случайно, без признаков какого-либо смысла. А это не достойно не только деяний Всевышнего Аллаха, но и человека.

2. Касательно наличия или отсутствия смысла в сотворении болезней и вредных животных:

В этом мире наблюдается существование некоторых вещей, на первый взгляд кажущихся бесполезными и вредными. Между тем, суть вопроса не такова, какой она кажется на первый взгляд. В результате необходимых изучений и исследований специалистами было открыто в мире множество полезного в созданиях, казавшихся бесполезными и вредными. Разум человека не в состоянии понять истину всей Божественной мудрости (хикмат), содержащейся в событиях и созданиях. В результате медицинских исследований стало известно, что ранее считавшиеся бесполезными некоторые внутренние органы человека, выполняют очень важные функции организма. То же самое можно сказать в отношении микроорганизмов, вредных животных и тому подобных случаев. Нельзя утверждать, что в их существовании нет никакого смысла и пользы. Возможно в созданиях, считавшихся нами бесполезными, с развитием науки обнаружится имеющаяся в них польза.

Вместе с тем, в этом мире можно встретить вредные вещи и злодеяния. Это не является указанием на отсутствие смысла и пользы в творениях Всевышнего Аллаха, потому что в этом мире добра больше, чем зла. Из-за малого зла не должно отвергаться много добра. Нельзя сказать, что ничего злого и вредного не должно было быть создано. Если и искать мир без зла, в котором есть только добро, то этот мир создан - это Рай.

Разница между *му'тазилитами и матуридитами* в том, что согласно первым Аллах вынужден творить добро, согласно вторым - такой вынужденности нет.

IV. Нормы шариата и хикмат (аль-Ахкам аш-шар'ийа ва аль-хикмат) (الاحكام الشرعية و الحكمة)

Одним из важных вопросов *аль-калâма и 'ильм Усуль аль-Фикх* является тема Божественного смысла (аль-хикмат аль-илâхийа). Она

составляет основу множества тем, таких как противопоставление *аль-хусн* и *аль-кубх* (красота и безобразие), обязанностей по шариату (таклиф шар’ий), отношений между религией (дин), законом (шариат), поводом (сабаб) и причиной (’иллет), являющихся предметом извода (аль-фар’) и права (хукук), между действиями совершеннолетнего (мукаллаф) и шариатскими нормами.

Согласно мазхабу *джабаритов,* поскольку *хикмат* и *маслахат* отсутствуют в сущности (би хадд затихи) и в действительности (нафс аль-амр), то как не было смысла (хикмат) и повода (сабаб) при сотворении мира, так нет их и в постановке вопросов религии и шариата.

Что касается *аш’âритов*, то хотя часть их и поддерживает идею *джабаритов,* у другой их части убеждения прямо противоположные. Они не отрицают в Божественных деяниях, в частности в постановке вопросов религии и шариата, наличие *хикмата* и *маслахата*. Они отрицают лишь причинную связь (’иллийат). Значит, в Божественных деяниях и нормах шариата имеется *хикмат* и *маслахат*.

Согласно *му’тазилитам и матуридитам,* поскольку все Божественные деяния мотивированы смыслом, пользой и особой целью, то ни одна вещь не появится в мире без причины (’иллет) и смысла (хикмат). В любом, самом малом и ничтожном событии и действии заложен Божественный смысл (хикмат). Если это положение свойственно закону сотворения, то в такой же степени оно относится к вопросам религии и законодательства.

Из всего сказанного можно сделать вывод о том, что согласно большинству *факихов* и *суннитов,* в Божественных деяниях и нормах шариата содержится целый ряд *хикматов* и *маслахатов*. Поэтому получило широкое распространение фраза: (الاحكام مبنية على مصالح العباد) *"Нормы шариата построены на интересах людей"*[155]. Собственно, по-другому и быть не может, так как в Коране имеются тысячи таких аятов, сообщающих о построении шариатских норм на *хикмате* и *маслахате*. **“В воздаянии для вас – жизнь”**[156].

ГЛАВА ВТОРАЯ.

I. Цели Законодателя (Макасид аш-Шари’) (مقاصد الشارع)

С точки зрения достижения истины при извлечении (истинбâт) норм не только важно, но и необходимо, знать дух и цели Ислама в той же

[155] "Keşful Esrar", III, 294; "Fevâtih", II, 260; "Devâlibi", s.438.
[156] "Аль-Бакара", 179.

степени, что и выражения текстов и их значения. *Муджтахид,* зная дух и цели Ислама, еще лучше сможет понять тексты и извлечь из них нормы, наиболее соответствующие духу и цели Ислама. Указывая на важность этой темы, аш-Шâтиби (ум.790/1338) добавил к указанным условиям *иджтихâда* еще и знание целей шариата (макâсид аш-шари'а)[157].

Как было отмечено выше, широкое распространение получила фраза: *"Нормы шариата построены на интересах людей"*. В таком случае, Всевышний Законодатель установил нормы шариата в целях соблюдения и осуществления интересов людей в обоих мирах[158]. Это положение очевидно при изучении Священного Корана. Следует оговориться, что рассмотрение того, для каких целей были ниспосланы те или иные аяты не входит в рамки данной темы. Достаточно будет привести значения некоторых из них.

Следующие аяты раскрывают пророческую миссию:

“Посланники, носители добрых вестей и предостерегающие, чтобы не могли люди жаловаться на Аллаха после (прихода) посланников”[159]

“А тебя послали Мы в милость народам”[160]

Смысл сотворения всего сущего:

“Я не сотворил джиннов и людей, кроме как для того, чтобы служили они Мне”[161]

“Тот, Кто сотворил смерть и жизнь, дабы мог Он испытать вас – кто из вас лучше в делах”[162]

В некоторых аятах после норм, действительно, упоминаются смыслы (хикмат):

“Аллах не желает возлагать на вас ношу, но желает очистить вас, дабы мог Он завершить милость Свою вам, чтобы могли вы возблагодарить”[163]

“О вы, те, кто веруют, предписывается вам пост, как предписывался он бывшим прежде вас, дабы могли вы оборониться от зла”[164]

“Воистину, молитва оберегает от неподобия и зла...”[165]

---

[157] "Muvâfakât", IV, 105-106.
[158] Şâtibi, II, 3.
[159] "Ан-Нисâ", 165.
[160] "Аль-Анбийа", 107.
[161] "Аз-Зарийâт", 56.
[162] "Аль-Мульк", 2.
[163] "Аль-Мâида", 6.
[164] "Аль-Бакара", 183.

“В воздаянии для вас – жизнь, о люди понимания..”[166]

По тому, как учитываются интересы (маслахат) людей в нормах шариата, будет полезным пояснить это выражение.

II. аль-Маслахат (المصلحة)

A. Определение и условия:

аль-Маслахат определяется как *"привлечение полезного (джалб аль-манфа’âт) и отведение вредного (даф’ аль-мадаррâт)"*.[167]

[165] "Аль-’Анкабут", 45.
[166] "Аль-Бакара", 179.
[167] Gazzali, I, 296.

аль-Маслахат – это качество, являющееся средством к спасению и добру, его противоположность – пагубный поступок (мафсадат). Исламское право принимает во внимание *маслахат* и обосновывает на нем нормы[168]. Для того, чтобы *маслахат* мог быть приемлемым, он должен удовлетворять некоторым условиям:

1. Категоричность понимания того, что определенная вещь представляет собой *маслахат*.

2. Всеобщность: для того, чтобы определенная вещь могла считаться *маслахатом,* имеющим силу, его особенность должна быть всеобщей. Личная и частная выгода не может расцениваться как *маслахат*.

3. Свобода от пагубного: *маслахат,* касающийся определенной вещи, должен быть свободным (отстоять) от пагубного поступка или превышать его.

По этой причине, если в какой-либо норме возникает противоречие (та’âруд) между *маслахат* и *мафсадат,* то для того, чтобы *маслахат* мог иметь предпочтение, он должен превысить *мафсадат*. Однако, если *мафсадат* превысит *маслахат* или будет равен ему, тогда согласно правилу: *"Отведение вредного (даф’ аль-мадаррâт) предпочтительней привлечения полезного (джалб аль-манфа’âт)"*[169] для устранения *мафсадата* следует пренебречь *маслахатом*.[170]

4. Не противоречить текстам и *иджмâ’*: для этого следует найти в одном из шариатских текстов признак, который полностью или частично указывает, что решение будет выноситься с участием того, что понимается как *маслахат*. Если эта вещь отвергается текстами, то *маслахат* не будет иметь силы.

Маслахат, соответствующий этим условиям, может быть применен на практике. В таком случае, *маслахат* не представляет собой то, что человек по своему желанию и настроению считает для себя выгодным (манфа’ат) и полезным (маслахат). *Маслахат* – это польза, соразмерная шариату. Например, есть некоторые люди, считающие для себя приемлемым тайно или явно, не имея на то права, использовать чужую собственность. Однако это наносит вред другому человеку и, как следствие, не может быть принято в качестве *маслахата*.

[168] "Fevâtih", II, 260.
[169] "Mecelle", md.30.
[170] Seyyid Bey, II, 90.

Б. Религиозные маслахаты

Религиозные *маслахаты* - это очищение духа, развитие мысли, очищение души, усиление решительности и воли, улучшение и воспитание морали путем удаления из разума предрассудков и суеверий. Так, религиозные нормы, являющиеся содержанием убеждения (и’тикâд), деяния (’амаль), культовой практики (’ибâдат) и нравственности (ахлâк) заложены в них для осуществления интересов (маслахат) и выгод (манфа’ат).

В. Мирские маслахаты[171]

Мирские интересы – это то, что обеспечивает упорядоченный ход земных дел, препятствует появлению всего вредоносного, является средством к достижению благополучной и счастливой жизни общества. *Маслахаты* подразделяются на три вида: дарурийâт, хâджийâт, тахсинийâт.

Маслахаты первой необходимости (ад-Дарурийâт) (الضروريات):

Этот вид *маслахатов* участвует в обеспечении жизни человека, стабильности и благополучия общества. Неудовлетворение этих интересов ведет к расшатыванию жизненных устоев, появлению среди людей беспокойства, смуты, в делах людей берут верх беспорядочность и неуравновешенность. По этой причине эти *маслахаты* являются основными перед Аллахом. Необходимо соблюдение этих *маслахатов*, обеспечивающих порядок и организованность в обществе. Тех, кто не заботится о защите этих интересов, ждут страдания.

Маслахаты первой необходимости или *ад-дарурийâт* – это защита религии, разума, потомства, имущества и жизни. Всевышний Аллах учитывал именно эти интересы при установлении норм шариата. Разберем *ад-дарурийâт* по отдельности:

<u>Защита религии</u>: Основой религии является вера (имâн). Основу Ислама составляет вера в Аллаха, Пророков, Книги, Ангелов, Судный день, Предопределенность блага и зла. Наряду с этим молитва, закят, хаджж, пост – известные, как основы культовой практики Ислама, предписаны для обязательного исполнения (фард). С этими перечисленными основами веры (имâн) и культовой практики (’ибâдат) религия прочно встает на ноги, а в жизнь общества приходит порядок и спокойствие.

---

[171] "Fevâtih", II, 262.

Защита потомства: Для существования человечества установлен институт брака. Поэтому защита потомства становится возможной с укреплением этого института. Поколения, не получившие воспитание под сенью брака и внутри семьи, вносят путаницу в жизнь, разрушают основу социального благополучия, так как семья – это краеугольный камень общества.

Защита души (жизни): Для сохранения жизни узаконены такие обычаи, как еда, питье, одежда, жилище. Наложен запрет на самоубийство и убийство. Защита жизни обеспечивается также установлением наказания в качестве возмездия за убийство.

Защита разума: Аллах, наделив человека разумом, сделал возможным обращение к Себе. Для защиты разума наложен запрет на опьяняющие напитки, а для тех, кто пьет, предусмотрены нормы наказания.

Защита имущества: В Исламе признается за человеком право собственности, разрешена купля-продажа и торговые отношения. Для защиты имущества наложен запрет на воровство, насилие, причинение вреда имуществу других, также в целях защиты собственности предусмотрена норма компенсации за поврежденное имущество, за воровство и насилие – нормы наказания. В то же время подведена основа для назначения опеки над теми, кто по умственному или физическому состоянию не может защитить свое имущество.

ЧАСТЬ ШЕСТАЯ.
аль-Иджтихâд, ат-Тахридж, ат-Таклид, ат-Талфик, аль-Ифтâ, аль-Кадâ

I. аль-Иджтихâд (الاجتهاد)

А. Определение:

аль-Иджтихâд в языке означает "*усердствование*", "*большое старание*". Терминологически законоведами *фикха* дано следующее определение:

1. Усердная деятельность факиха (муджтахида) по извлечению производно-предположительной нормы шариата из ее подробного довода.

Или:

2. Норма и взгляд, явившиеся результатом усердной деятельности муджтахида по применению основ фикха.

Тот, кто совершает *иджтихâд,* называется *муджтахидом*, норма, установленная путем *иджтихâда* и *истинбата,* называется *муджтахадун фих*.

Б. Условия правильности иджтихâда:

Иджтихâд, выполненный компетентным человеком по допустимым для *иджтихâда* вопросам, является правильным и действительным.

Иджтихâд, не отвечающий этим двум условиям, не может быть принят. Исходя из этого, можно сказать, что человек, допустивший ошибку при выполнении *иджтихâда,* не будучи муджтахидом, берет на себя грех, если же он судья, то его решение будет неверным. Между тем, как человек, будучи муджтахидом, и совершивший ошибку при выполнении *иджтихâд,* по допустимому для *иджтихâда* вопросу не будет считаться грешником, а если он судья, решение его будет верным.

В. Норма иджтихâда:

1. Ценность нормы, извлеченной посредством *иджтихâда* с учетом возможной ошибки, заключается в преобладающем мнении. Муджтахид не может категорически утверждать о правильности своего *иджтихâда*. Он может лишь удовлетвориться преобладающим мнением относительно его правильности. Поэтому в категоричных нормах шариата и в вопросах *и'тикâда иджтихâд* не действует.

2. *Иджтихâд* нельзя опровергнуть *иджтихâдом*. Один муджтахид не может отменить *иджтихâд* другого муджтахида. Так же, как и у судьи второй *иджтихâд,* не отменит результатов первого. Однако муджтахид, в случае изменения *иджтихâда* обязан поступать согласно новому *иджтихâду*.

3. *Иджтихâд* в соответствии с местом может выступать как *фард ’айн* (индивидуальная обязанность), *фард кифайа* (коллективная обязанность), *мандуб* (рекомендуемый), или *харам* (запрет).[172]

Г. Пригодность иджтихâда:

Пригодность *иджтихâда* определяют два условия:

1. Наука,

2. Способность.

Первое условие приобретенное, оно приобретается трудом. Второе условие врожденное, трудом его не приобрести. Аллах дарует его человеку с рождения. Человек, отвечающий этим двум условиям, может стать муджтахидом. Поясним эти условия подробнее:

1. Наука:

Основной деятельностью муджтахида является извлечение норм из шариатских доводов, разъяснение текстов, показ путей применения норм к событиям. Учитывая это, потенциальные муджтахиды должны иметь глубокие познания в науке, высокий уровень общей культуры, позволяющий им понимать народные обычаи и традиции. Знания, необходимые муджтахиду можно расположить в следующем порядке:

Знание Священного Корана: Условием муджтахиду ставится знание всех аятов Корана в совокупности и до малейших подробностей каждого из определяющих аятов в отдельности, так как аяты являются основой для извлечения правовых норм. Ученые Газâли (ум.505 г.х.), Абу Бакр бин Аль-Араби (ум.543 г.х.), Карâфи (ум.664 г.х.) закрепили число определяющих аятов в количестве пятисот.

Знание Сунны: Муджтахиду следует знать достоверные и слабые стороны Сунны, состояние и позицию передатчиков хадисов, *иснâд* хадисов, то есть каким из путей (мутавâтир, машхур, âхâд) они дошли до нас, значения хадисов, повод их появления, правила предпочтения для хадисов, какие из хадисов являются отменяющими (нâсих) и отмененными (мансух). Муджтахиду достаточно знать только хадисы, касающиеся норм (ахкâм).

Знание арабского языка: Как известно, Священный Коран и Сунна представлены на арабском языке. Поэтому для извлечения норм из текстов муджтахиду требуется знать арабский язык, особенно грамматику (морфология, синтаксис), риторику, стилистику. Конечно, знать это все не обязательно на профессиональном, филологическом уровне.

[172] "İlm-i Hilâf", s. 217-218.

Знание вопросов, по которым достигнуто иджмâ’ (согласие): Необходимо для того, чтобы в процессе *иджтихâда* не войти в противоречие в отношении вопросов, по которым было достигнуто *иджмâ’*.

Знание аль-кыйâса: *аль-Кыйâс* - это душа *иджтихâда*. Поэтому знание до мельчайших подробностей опор (рукн), условий (шарт), норм (хукм) *аль-кыйâса* является обязательным для муджтахида. *аль-Кыйâс* является составной частью *‘ильм Усуль аль-Фикх*.

Знание ‘ильм Усуль аль-Фикх: Шариатские доводы, пути извлечения из них норм, правила, относящиеся к выражениям, правила предпочтения доводов, цели и намерения Законодателя – эти и подобные темы могут быть почерпнуты муджтахидом из *‘ильм Усуль аль-Фикх*. Поэтому он должен знать это учение в мельчайших подробностях. Будучи знатоком тафсира, хадисов, грамматики языка, но не зная *‘ильм Усуль аль-Фикх* нельзя быть факихом и муджтахидом.

Знание фуру’ аль-Фикх: Знание извлеченных норм (фуру’ аль-Фикх), относящихся к практике фикха, не является обязательным условием для муджтахида. Так как фикх – это продукт, результат *иджтихâда*. Вместе с тем, Газâли настаивал на необходимости знания фикха для муджтахида: *"В наше время правильный иджтихâд возможен лишь при изучении книг по фикху"*. Действительно, книги по фикху помогают муджтахиду достичь цели самым коротким путем. В этих книгах собраны воедино взгляды и результаты *иджтихâда* всех факихов и муджтахидов, изучив которые муджтахид в короткое время может выполнить *иджтихâд*. С этой точки зрения, для муджтахида необходимо пользоваться книгами по фикху.

2. Способность:

Человек, не обладающий врожденным умом и способностью проникновения в суть правовых норм, даже при освоении первого условия, не может стать муджтахидом. Действительно, прежде всего муджтахиду необходимо вникнуть в причины (’иллет) и поводы (сабаб) текстов, *хикмат ат-ташри’* (смысл законодательства), на который опираются *’иллет* и *сабаб*, намерения Законодателя. Человек, не вникший в суть текстов и доводов, не сможет понять ни причин, ни целей законодательства, следовательно, в *иджтихâде* совершит много ошибок и впадет в сомнение, не зная какому из противоречивых доводов отдать предпочтение.

II. ат-Тахридж (التخريج)

A. Значение и сущность ат-Тахридж:

В терминологии *Усуль-аль-Фикх* наряду с *аль-иджтихâд* существует термин *ат-тахридж*. Эти два слова, имеющие разные значения, хотя и объединены терминологически в смысле извлечения нормы, но в смысле

извлечения норм из шариатских текстов или мнений факихов они отличаются друг от друга[173]

Иджтихâд означает извлечение (истихрâдж) норм из шариатских текстов и других доводов.

Тахридж, имеющий в языке значение *выведение*, как термин, означает выведение норм шариата из высказываний факихов, текстов имамов и правил мазхабов. Выводящего нормы называют *мухарриджж, ахл ат-тахридж, сâхиб ат-тахридж, асхâб аль-вуджуб*.

Б. Метод (Усуль) ат-тахридж:

Методы и правила *ат-тахриджа* такие же, как и в *аль-иджтихâде*. То есть, каким образом муджтахид занимается извлечением (истинбâт) норм из шариатских текстов, так и мухарридж выводит нормы из правил и текстов мазхаба. В этом случае, мухарридж в отношении выведения нормы какого-либо вопроса в мазхабе, действуя так же как муджтахид, прежде всего ведет поиск ясного и достоверного высказывания (иджтихâда), принадлежащего имаму мазхаба. Таким образом, он выносит *фетву*. Если не найдет самих высказываний, то приложит усилия, чтобы вывести норму, руководствуясь признаками и указаниями на ясные и достоверные высказывания. Точно так же мухарридж проясняет имеющиеся в мазхабе высказывания со скрытым смыслом, ограничивает абсолютное, выделяет общее, осуществляет подобную научную деятельность.

В. Пригодность ат-тахридж:

Для того, чтобы осуществлять *ат-тахридж,* факих должен обладать следующими свойствами:

1. Знать *иджтихâды* имама и муджтахидов-последователей мазхаба, к которому он принадлежит, юридическо-богословские (фикхи) основы этого мазхаба вместе с доводами.

2. Быть в состоянии размышлять над доводами и анализировать их.

3. Знать обычаи и традиции общества и потребности времени, в котором живет.

Итак, человека, вобравшего в себя эти три свойства, можно назвать мухарриджем.

III. ат-Таклид (التقليد)

А. Значение ат-таклид и аль-иттибâ’

ат-Таклид происходит от *килâда* (ожерелье), в языке имеет значение "*надевать ожерелье*". Согласно терминологии законоведов *ат-таклид*

[173] Seyyid Bey, I, 257

означает «действовать, не зная довода в соответствии со взглядами, мыслями и *иджтихâдом* другого, подражать ему».

аль-Иттибâ’ означает «зная довод другого, действовать в соответствии с его взглядами и *иджтихâдом»*. В *ат-таклид* человек принимает норму, а в *аль-иттибâ’* - довод. С этой точки зрения *аль-иттибâ’* находится посередине между *иджтихâдом* и *таклидом*, то есть ниже *иджтихâда* и выше *таклида*.

Б. Норма ат-таклида

ат-Таклид в убеждении (и’тикâд):

За исключением нескольких, ученые *аль-калâма* утверждали, что *таклид* непозволителен в вопросах *и’тикâда*, поскольку в Исламе наука, знание, исследование поощряется, а невежество, подражание, слепая вера не приветствуется. В качестве примера можно привести значения некоторых аятов и хадисов:

“Неужто знающие подобны незнающим?”[174]

“Только те из слуг Его, которые обладают знанием, страшатся Аллаха”[175]

“Которые прислушиваются к Слову, а потом следуют лучшему из него”[176]

“И отворачивайтесь от невежественных”[177]

«Когда творят они неподобное, то говорят: "Наши отцы делали то же, и Аллах призывает нас к тому же". Скажи: "Воистину, Аллах не призывает к неподобному"»[178]

“Представьте доказательства, если вы правдивы”[179]

“И не следуйте тому, о чем нет у вас знания”[180]

“Наущайтесь же, о, имеющие глаза”[181]

“Учение является обязанностью каждого мусульманина”[182]

---

[174] "Аз-Зумар", 9
[175] "Аль-Фатир", 28.
[176] "Аз-Зумар", 18
[177] "Аль-А’рâф", 199.
[178] "Аль-А’рâф", 28.
[179] "Аль-Бакара", 111.
[180] "Аль-Исрâ", 36.
[181] "Аль-Хашр", 2.
[182] İbn Mâce, "Mukaddime", 17.

Если так, то каждый человек, опираясь на рациональные и традиционные доводы, найдет Аллаха и уверует в Него. Поэтому не будет приемлемым для каждого человека принять веру только потому, что кто-то другой говорит и верует. Согласно Абу аль-Хасану аль-Аш’ари, вера *мукаллида* (подражающего) непрочна. Конечно же, трудно принять правильность этой мысли, поскольку Пророк, (мир ему и благословение Аллаха), принимал веру таких людей и не требовал от них доказательства. По этой причине суннитские âлимы считали веру *мукаллида* (подражающего) крепкой, однако были уверены, что он грешен, так как отказался от предписанного религией мышления и суждения.

Ат-Таклид в деяниях (’амал):

Мнения ученых о допустимости *таклида* в отношении *’ибâдâт, му’амалâт* и *’укубâт* были различными. В этом вопросе можно выделить три категории: *муджтахиды, мукаллиды* (âлимы и муттаби’ун, неспособные к иджтихâду), *’авâм*.

1. Муджтâхиды:

Согласно большинству факихов, для свободного муджтахида подражание другому свободному муджтахиду как в вопросах *и’тикâда,* так и в вопросах фикха, является запретным (харам). Однако, для муджтахида, не имеющего достаточно времени для извлечения нормы какого-либо вопроса, исходя из подобного рода необходимости, считается допустимым действовать, апеллируя к *иджтихâду* и мнению другого муджтахида. Для ограниченного муджтахида считается допустимым подражать другому муджтахиду за исключением вопросов его *иджтихâда*.

2. ’Авâм (простонародье, население):

Люди, не способные к *иджтихâду,* вынуждены поступать согласно мнению муджтахидов, поскольку имеющий обязанности человек (мукаллаф) должен изучать нормы шариата и соблюдать их. Однако, каждый имеющий обязанности человек не может изучать нормы шариата, извлекая их из доводов. С другой стороны, *иджтихâд* в вопросах фикха не схож с *иджтихâдом* в вопросах *и’тикâда*. Вопросы *и’тикâда* имеют ограничения, а доводы их рациональны и ограничены. Поэтому в вопросах *и’тикâда* каждый здравомыслящий человек с легкостью может осуществлять *иджтихâд*. Между тем, как в вопросах, связанных с фикхом, дело выглядит иначе. Их количество и доводы безграничны, поэтому *иджтихâд* в вопросах фикха не может быть доступен каждому. Здесь следует пояснить, что было бы неверным ожидать *иджтихâд* по вопросам фикха от всех мусульман. В таком случае, некому было бы заниматься необходимыми насущными делами, такими как сельское хозяйство, производство и т.д. Так, с учетом подобных нюансов, несмотря на неодобрение *таклида* как такового в вопросах фикха, он был признан необходимым для людей, неспособных к *иджтихâду*. Собственно доводом

в этом вопросе выступают аяты: **“...и не возложил на вас никакой тягости в вере...”**[183] и **“...спросите у последователей Напоминания, если вы не знаете”**[184]

3. Âлимы, неспособные к иджтихâду (*муттаби’ун* и *мукаллидун*):

Согласно правила: *"Потребности оцениваются по их количеству"*[185] *таклид*, являющийся *вâджибом* для населения, не является *вâджибом* для сведущих в этом настолько, чтобы понять довод муджтахида, применяющего *таклид* и способного к *иджтихâду*. Так, если для простого населения *таклид* является необходимым, то для âлима, стоящего ниже уровня муджтахида, такой необходимости нет. Поскольку эти âлимы способны к пониманию доводов муджтахида, последователем которого они являются. В таком случае им разрешается *таклид* в доводе, но не в норме. *Вâджибом* для этих âлимов является знание доводов, на которых основаны нормы, установленные имâмом мазхаба, к которому они принадлежат. Однако, в наше время представляется весьма трудным знание доводов, на которые в своих решениях по большинству вопросов опирались имамы мазхабов. На это не хватит и целой жизни. И в этом вопросе *таклид* считается допустимым согласно правилу: *"Трудность влечет за собой облегчение"*.

Здесь следует пояснить, что имамы мазхабов предостерегали ученых мужей от *таклида*. Имам Мâлик говорил:

«Я человек. Порой могу ошибаться, порой быть правым. Поэтому проверяйте иджтихâд моего мнения. Найдете его соответствующим Книге или Сунне - примите, не найдете – отвергните».

Абу Ханифа, после издания фетвы по какому-либо вопросу, говорил:

«Это мое мнение. Это самое правильное мнение, которое я могу иметь. Кто сможет выйти с лучшим мнением, оно будет правильным».

Ахмад бин Ханбал говорил:

«Не подражайте ни мне, ни Мâлику, ни Нехâи, ни Эвзаи, ни кому другому. Берите шариатские нормы из их источника».

Музени писал в предисловии к своему произведению *"Мухтасар"* о том, что его учитель Имам Шафии удерживал его от *таклида*.

В заключение можно сказать, что для муджтахидов *таклид* был непозволителен, а *иджтихâд* обязателен (вâджиб). Для âлимов, не способных к иджтихâду (муттаби’ун и мукаллидун), *таклид* не был разрешен, обязательным (вâджиб) для них было изучение доводов

[183] "Аль-Хадж", 78.
[184] "Ан-Нахл", 43.
[185] "Mecelle", md. 22.

муджтахида, последователями которого они являлись. Если же по некоторым причинам возникали трудности с распознаванием довода, тогда *таклид* считался разрешенным. Для населения (’авâм) *таклид* был необходимым и обязательным (вâджиб).

В. Подражание мазхабам

Вместе с тем, что всякому позволительно осуществлять свою деятельность, связывая ее с одним из определенных и известных мазхабов, необходимо еще постоянно помнить о следующем:

1. Имамы мазхабов извлекали нормы из текстов в соответствии со своим пониманием.

2. Один мазхаб не в состоянии представлять Ислам в полном виде. Вследствие этого, человек не может смотреть на мазхаб, к которому он принадлежит, как на религию.

3. Если мукаллид поймет ошибочность своего мазхаба в каком-либо вопросе, он может поступать в соответствии с мнением другого мазхаба.

4. Мукаллид не должен позволить увлечь себя сектантскому фанатизму. В подобной ситуации следует говорить: «Мой мазхаб прав с вероятностью ошибиться. Другие мазхабы ошибаются с вероятностью быть правыми»[186]

То, что мазхабы являются носителями различных понятий и различных идей является вполне естественным. Это положение не должно вызывать отчуждения. Различие мнений у здравомыслящих людей - дело обычное. Не следует забывать, что различные *иджтихâды* являются средством развития исламского права. Поэтому имамы всех мазхабов и все муджтахиды пользуются всеобщим уважением.

IV. ат-Талфик (التلفيق)

А. Значение:

ат-Талфик в языке означает «подшивать один кусок материи к другому, соединять вместе две вещи».

Терминологически *ат-талфик* – это *"соединение противоположных и противоречивых норм, относящихся к двум или более мазхабам в каком-то определенном деле, событии"*.

Б. Разновидности и норма ат-Талфик:

При выполнении *ат-талфика* есть вероятность появления ситуации, противоречащей *аль-иджмâ’*, но иногда ее может и не быть. Поэтому *ат-талфик* можно разделить на:

---

[186] İbn Abidin, Reddü'l-Muhtar, trc. A. Davudoğlu, I, 51.

- противоречащий *аль-иджмâ’*,

- не противоречащий *аль-иджмâ’*.

ат-Талфик, противоречащий аль-иджмâ’: недопустим, он несостоятелен. Например, в ханафитском мазхабе правильность брачного договора женщины, достигшей зрелости, не связана с разрешением ее опекуна. В других мазхабах условием является наличие разрешения опекуна. В мâликитском мазхабе присутствие свидетелей при бракосочетании не является условием, в других мазхабах - это непременное условие. У шафиитов и ханафитов упоминание о выкупе за невесту не является условием, у мâликитов это является условием. Следовательно, если брачующиеся мужчина и женщина, выбрав из трех мазхабов подходящие, по их мнению, нормы, совершат брачный договор без разрешения опекуна, без свидетелей, без выкупа (махр), они соединят в своем браке противоречивые нормы этих трех мазхабов. Подобный *ат-талфик* в силу того, что он появился в противоречии с *аль-иджмâ’,* будет несостоятельным.

ат-Талфик, не противоречащий аль-иджмâ’: становится предметом дискуссии относительно его допустимости. Например, у мâликитов омовение считается правильным, если оно заканчивается поглаживанием омытых частей тела, а у шафиитов же это не является условием. У шафиитов прикосновение к женщине, даже без вожделения нарушает ритуальную чистоту (тахâрат), а у мâликитов - не нарушает. В таком случае, если некто, следуя предписаниям этих двух мазхабов, то есть соединив вместе две противоречивых нормы этих мазхабов, совершит омовение без последующего поглаживания частей тела и, прикоснувшись к женщине без вожделения, совершит молитву, то, согласно обоим мазхабам, эта молитва будет неправильной, так как она совершена с нарушением ритуальной чистоты.

Вместе с тем, эта молитва согласно мазхабу ханафитов является правильной. Поскольку, у ханафитов омовение не обусловлено поглаживанием частей тела и прикосновение к женщине не нарушает ритуальной чистоты. В таком случае *ат-талфик,* появившийся в такой форме, не входит в противоречие с *аль-иджмâ’*, так как молитва, не признаваемая правильной в двух мазхабах, согласно третьему мазхабу является правильной.

V. аль-Ифтâ (الافتاء)

A. Определение фетвы

Ответ на вопрос, поставленный с целью распознать религиозную норму какой-либо темы, данный путем *иджтихâда, тахриджа и таклида,* называется *фетвой* (فتوى - فتاوى). Издающего *фетвы* называют *аль-муфти (муфтий)*, издание *фетвы* называется *аль-ифтâ*, испрашивающий *фетву* – *аль-мустафти*, испрашивание *фетвы – аль-истифтâ*.

Б. Право на фетву

Обязанностью муфтия является доводить до сведения людей религиозные нормы, отвечать на их вопросы из области религии. Муфтий извлекает нормы заданных ему вопросов из текстов Книги и Сунны или путем *иджтихâда,* осуществляемого в свете этих текстов. Этой своей стороной *аль-ифтâ* является делом научного умения и опирается на *иджтихâд*.

Согласно законоведам, слова *муджтахид, факих, муфтий* являются синонимами[187]. Поэтому *аль-ифтâ* напрямую связана с *аль-иджтихâдом.* По мнению законоведов, называть человека, не способного к *иджтихâду,* муфтием можно только в переносном смысле, так как они издают *фетвы,* передавая мнение другого муджтахида. Поэтому их называют не муфтий, а *нâкил* (передающий).

Все мазхабы связывают возможность издания *фетвы* со способностью к *иджтихâду,* но, учитывая, что в каждое время и в каждом месте нет возможности найти достаточное количество муджтахидов, предлагалось с некоторыми обоснованиями наделить этим правом âлимов, практикующих *аль-Фикх* и достигших определенной ступени. С этой точки зрения, соответственно способности издающего *фетвы,* они подразделяются на три вида:

1. *Фетва*, полученная путем *иджтихâда;*

2. *Фетва*, полученная путем *тахриджа;*

3. *Фетва*, полученная в результате передачи (накл) мнения какого-либо муджтахида.

В. Общая методика издания фетвы

Как было сказано выше, *фетвы* издаются посредством *иджтихâда, тахриджа* и *накля.* Здесь поясним методику, которой следуют при издании *фетв* муджтахиды, мухарриджи и мукаллиды.

1. Муджтахиды: издают *фетвы*, находя путем *иджтихâда* ответ на поставленный вопрос. Норма поставленного вопроса извлекается ими из Корана, Сунны и Иджмâ’. Путем *иджтихâда,* в свете текстов этих источников, они выносят решение только по вопросам, для которых не могли найти нормы, и возводят свои *фетвы* к *иджтихâду*.

2. Мухарриджы: издают *фетвы* путем *тахриджа,* то есть выносят решения по вопросу с невыясненной нормой в пределах методов и правил своего мазхаба. Это связано со способностью человека к *тахриджу*, знанием высказываний имама мазхаба, к которому он принадлежит, правил фикха вместе с доводами, умением рассуждать на основе доводов, знанием

[187] Seyyid Bey, I, 289.

вопросов времени, его потребностей, обычаев и традиций людей. Мухарридж издает *фетву* путем *тахриджа* (выведения) в подобающей форме от имени и за счет имама мазхаба, к которому он принадлежит.

3. <u>Мукаллиды</u>: издают *фетвы* путем *таклида* в соответствии с методами и правилами того или иного мазхаба.

Г. аль-Ифтâ в мазхабе мâликитов

В мазхабе мâликитов определен метод *аль-ифтâ* для муфтия-мукаллида. В этом мазхабе *фетва, норма* и *высказывания* делятся на два вида:

1. *Ривâйâт* (предания) – *иджтихâды*, которые возводят к Имаму Мâлику.

2. *Аквâл* (высказывания) – высказывания сподвижников и мнения муджтахидов, последователей Имама Мâлика[188]

Д. аль-Ифтâ в мазхабе ханбалитов

В этом мазхабе *фетвы* и высказывания делятся на три вида:

1. *Ривâйâт* (предания) – предания, мнения и нормы, возводимые к Ахмаду бин Ханбалу. Мухарриджы при выведении норм берут за основу эти предания.

2. *Танбихâт* (наставления) – высказывания, которые прямо не возводят к Ахмаду бин Ханбалу. Эти наставления усвоены мазхабом по-отдельности (слова, иджтихâд), и на них построены новые нормы.

3. *Ауджух* (лица) – мнения муджтахидов и мухарриджов в мазхабе. *Иджтихâды* факихов, обладающих правом издания *фетвы,* относят к мазхабу, представителем (ваджх) которого они являются[189]

Е. аль-Ифтâ в мазхабе шафиитов

В мазхабе шафиитов высказывания и мнения делятся на три вида:

1. *Аквâл* (высказывания) – мнения, *иджтихâды,* нормы, возводимые к Имаму Шафи’и.

2. *Ауджух* (лица) – нормы, извлеченные факихами путем *тахриджа*.

3. *Турук* (пути) – спорные нормы, относящиеся к Имаму Шафи’и или другим муджтахидам[190]

Ж. аль-Ифтâ в мазхабе ханафитов

---

188 Ebu Zehrâ, "Mâlik hayatuhu ve asruhu ve arâuhu ve fikhuhu", Kâhire, 1952, s.380.
189 Ebu Zehrâ, "Fıkıh Mezhebleri Tarihi", III, 266-3.
190 İbn Kayyım, "İ’lâm", IV, 196-198.

В мазхабе ханафитов *иджтихâды* и нормы муджтахидов делятся на три вида:

1. *Захир ар-ривâйа* (ясные предания) – ясные и достоверные *иджтихâды*, относящиеся к Имаму Абу Ханифе, Абу Йусуфу и Имаму Мухаммаду аш-Шайбани.

2. *Навâдир* (редкие, неясные предания) – недостоверные высказывания, возводимые к трем имамам.

3. *Навâзил, ваки'âт, фетâвâ* (события, *фетвы*) – нормы и *фетвы*, изданные на основе доводов факихами-муджтахидами, жившими после этих имамов.

В ханафитском мазхабе муфтий-мукаллид при издании *фетвы* должен упомянуть имя муджтахида, *фетва* которого использована им, и название книги, из которой выполнен *накл* (передача).

Судья, выносящий решение и муфтий, издающий *фетву,* должны обращаться к почитаемым в мазхабе книгам. Как известно, в ханафитском мазхабе составлением сборников занимался Имам Мухаммад. Ему принадлежат книги из серии *захир ар-ривâйа* и *навâдир*. Это первоисточники ханафитского мазхаба. Затем были написаны книги из серии *навâзил*. Правоведы ханафитского толка писали свои книги по фикху, принимая указанные первоисточники за основу. А муфтии и судьи издавали *фетвы* и выносили свои решения, обращаясь к книгам по фикху, написанным в последствии: а) оригинальные тексты (мутун), б) комментарии (шурух), в) *фетвы* (фатâвâ).

VI. аль-Кадâ (القضاء)

A. Значение аль-Кадâ

В процессуальном праве *аль-кадâ* имеет два смысла: один узкий, другой широкий.

аль-Кадâ в широком смысле: означает *приговор* и *судебное ведомство*. В соответствии с этим значением, *аль-кадâ* выражает собой формацию, которая распределяет справедливость и функционирование этой формации. Другими словами, это ведомство юстиции, а под функционированием этого ведомства имеются в виду суды, судьи, ведущие судопроизводство, их помощники, процессуальные вопросы в полном объеме.

аль-Кадâ в узком смысле: является одним из элементов широкого смысла этого термина и означает *приговор судьи* и *решение суда.* В соответствии с этим значением, решение, принятое судьей в результате судебного разбирательства согласно законам Ислама, называют *кадâ* или хукм.

Б. Элементы аль-Кадâ (Аркâн аль-Кадâ) (اركان القضاء)

аль-Кадâ в широком смысле состоит из шести элементов. Дадим краткое пояснение этих элементов.

1. *Хукм* или *Кадâ* (решение суда): в исламском общем праве слово *хукм* имеет два смысла: узкий и широкий.

Хукм в широком смысле: означает *государственное управление,* различные *решения* и *судебные приговоры.* В этой ситуации *хукм* включает в себя и значения, содержащиеся в слове *кадâ,* поэтому имеет более широкий смысл.

Хукм в узком смысле: означает *приговор судьи, решение суда*. Это наиболее узкое значение слова *хукм*, и в этом значении оно является синонимом узкого значения слова *кадâ*.

2. Хâким или Кâди: лицо, назначенное полномочными органами для разрешения в соответствующем порядке конфликтов, возникших между людьми. Однако, термин *хâким* имеет более общее значение, чем *кâди*, так как звание *хâким* присваивается как *кâди*, так и губернатору.

3. *аль-Махкуму алейх* или *аль-макди алейх*: сторона, против которой вынесено решение.

4. *аль-Махкуму лех* или *аль-макди лех*: сторона, в пользу которой вынесено решение.

5. *аль-Махкуму бих* или *аль-макди бих*: то, что является темой решения, то есть суть решения, вынесенного *хâкимом* в результате судебного рассмотрения.

6. *Тарик аль-Кадâ* (доводы): путь *хâкима* к принятию решения и юридические доводы, лежащие в основе принятого решения, их еще называют опорами, поводами решения. Решение *хâкима* опирается на семь основных юридических доводов: *шахâдат (свидетельство), икрâр (признание), йамин (клятва), нукул мин аль-йамин (отказ от клятвы), касâма, карина аль-кâти'а (неопровержимый довод), 'ильм аль-кâди*.

В. Хâким и его полномочие по вынесению решения

Обязанности *хâкима (кâди),* заключаются в прекращении разногласий, возникших между людьми, снятие незаконных обвинений и действий приведением их в соответствие с законом, одним словом, - это установление справедливости. Исходя из этого, будущий *хâким* должен иметь глубокие познания в юриспруденции, знать потребности общественных отношений, запросы населения, общую культуру в степени, достаточной для понимания обычаев и традиций, обладать характером и моралью для противостояния внешним воздействиям.

Во времена Пророка, (мир ему и благословение Аллаха), сподвижников (сахаба), современников сподвижников (тâби’ун) и их последователей (атба’ ат- тâби’ун) *кâди* назначались их числа муджтахидов. В этот период *кâди* выносили решения по искам, обращаясь к Корану, Сунне и Иджмâ’. Решения по вопросам, нормы которых не могли быть выяснены из первоисточников, выносились путем *иджтихâда* и основывались на нем. Итак, в начальный период в силу того, что *хâкимы* являлись муджтахидами, они были свободны в вынесении решений на основании своего мнения и путем *иджтихâда*.

Факихи ставили условие перед кандидатами в *хâкимы* быть муджтахидом, но вместе с тем, они утверждали, что в случае необходимости *хâкимом* может быть назначено лицо, не являющееся муджтахидом, тогда решение могло быть вынесено в соответствии с *иджтихâдом* определенного мазхаба или муджтахида[191]. В этом случае, в соответствии с квалификацией того, кто выносит решение (хукм), оно делится на три типа:

1. Решение (хукм), вынесенное путем *иджтихâда*;

2. Решение (хукм), вынесенное путем *тахриджа*;

3. Решение (хукм), вынесенное в соответствии с *иджтихâдом* определенного мазхаба или муджтахида.

Г. Законы, применяемые в суде

Решение (хукм) по результату судебного разбирательства, выносимое *хâкимом,* должно быть объективным и соответствующим законам Ислама. Поэтому, *хâкимы* обязаны завершать судебные дела, исходя из юридических доводов, представленных сторонами, а не личного мнения и убеждения. Под юридическими понимаются ранее упомянутые доводы, такие как *шахâдат, икрâр*.

Хâкимы выносили судебные решения, увязывая их с текстами Корана и Сунны, а в отношении вопросов, по которым в текстах отсутствовали ясные нормы, - на основании *иджтихâда. Хâкимы* могли применять в качестве закона и книги по фикху, содержащие в себе нормы, извлеченные из текстов. Также в судах могли применяться законы, подготовленные на основании этих текстов.

Д. Методы вынесения решения

Ранее было отмечено, что *хâкимы* выносили судебные решения путем *иджтихâда, тахриджа* или в соответствии с мнением какого-либо муджтахида. Теперь поясним метод, которого должны придерживаться при вынесении решения *хâкимы* из числа муджтахидов, мухарриджев и мукаллидов.

[191] Abdulkerim Zeydan, "Nizâmu’l-Kadâ", s. 245-251.

1. **Муджтахиды**:

Кâди из числа муджтахидов выносят судебные решения в соответствии с текстами Корана, Сунны или Иджмâ'. Однако дела, в отношении которых они не могут найти нормы в текстах или в *иджмâ',* завершают *иджтихâдом*.

2. **Мухарриджы**:

Кâди, способные к *тахриджу,* – это факихи, которые знают все мнения, *иджтихâды* и правила фикха определенного мазхаба. Поэтому, они выносят судебные решения в рамках правил фикха того мазхаба, к которому они принадлежат, и путем *тахриджа*. Они свободны в использовании *иджтихâда* и мнений муджтахидов, относящихся к этому мазхабу.

3. **Мукаллиды**:

Выше было сказано, что в случае необходимости мазхабы признавали возможность назначения в качестве *кâди* лиц, не имеющих способности к *иджтихâду*. Такой *кâди* будет выносить судебные решения в рамках текстов и правил фикха того мазхаба, к которому он принадлежит. *Муфтий-мукаллид,* издающий *фетву,* придерживается того же метода, что и *кâди,* выносящий судебное решение.

Е. Различия между аль-Кадâ и аль-Ифтâ

Муфтий, издающий *фетву* и *кâди,* принимающий решение, придерживаются одного метода. Однако, между решением (кадâ) и *фетвой* существуют некоторые различия.

1. *аль-Ифтâ* означает пояснение и сообщение о религиозной норме. Поэтому, испрашивающий *фетву* (мустафти) свободен в своем поступке относительно соблюдения *фетвы* муфтия. Муфтий не может принудить *мустафти* к соблюдению своей *фетвы*.

аль-Кадâ означает пояснение и сообщение сторонам о скрепляющей их религиозной норме. Поэтому, стороны обязаны соблюдать решение, вынесенное *кâди*. В противном случае, он будет вынужден силой правительства заставить соблюсти вынесенный приговор.

2. *Фетва* имеет общий, а *кадâ* особый характер. *Фетву,* изданную муфтием, может соблюдать как испросивший ее (мустафти), так и другие мусульмане. Между тем как решение, вынесенное *хâкимом,* обязательно только для сторон, участвующих в тяжбе.

3. Области *фетвы* намного шире, чем области *кадâ*. Муфтий может издавать *фетвы* по вопросам культовой практики ('ибâдат), духовной практики (му'âмалâт) и наказания ('укубâт). Между тем *кâди* не может вынести решение относительно культовой практики ('ибâдат).

4. Не позволительно муджтахиду действовать согласно *фетве* другого муджтахида, противоречащей его собственному *иджтихâду*. Тогда как он обязан соблюдать судебное решение, несмотря на то, что оно противоречит его *иджтихâду*.

5. Право *кадâ* присуще главе государства (имаму). *Кâди* выносит решение от его имени. Лицо, не уполномоченное главой государства, даже будучи муджтахидом не может выносить решение. Отличие *аль-ифтâ* в том, что *фетву* может издать каждый мусульманин, имеющий способность к *иджтихâду*. С этой точки зрения *фетва* не является монополией официальных муфтиев, назначаемых государством.

6. Обязанности *кâди* могут иметь ограничения по времени и месту. Так, что от какого-либо *кâди* может быть потребовано завершение судебного разбирательства с учетом мнения какого-либо мазхаба или муджтахида. Отличие же *аль-ифтâ* в том, что она никоим образом не может подпасть под ограничение. Поэтому муфтий, являющийся муджтахидом, может издать *фетву* в любом месте, в любое время и в соответствии со своим *иджтихâдом*.

7. *Фетва* муфтия соотносится с религиозной стороной дела, а решение (хукм) хâкима соотносится с явной (зâхири) стороной дела. С этой точки зрения муфтий, выслушав испрашивающего (мустафти), издает *фетву* в соответствии с шариатскими доводами. Хâким же, будучи связан юридическими доводами, представленными сторонами, выносит решение в соответствии с шариатскими доводами. Шариатские доводы: Коран, Сунна. Юридические доводы: *шахâдат, икрâр*.

8. *Фетва* представляет собой путь предания (ривâйат), а *кадâ* – путь свидетельства (шахâдат) и покровительства (велâйат). Поэтому, у человека, *ривâйат* которого принят, фетва тоже будет принята. Так, рабы могут издавать *фетву*.

9. Все факихи признают, что женщины-âлимы могут издавать *фетвы*. Однако, с теоретической точки зрения возможность наделения женщин обязанностями *кâди* была предметом дискуссий. Согласно ханафитам, женщины, свидетельство которых принимается, могут назначаться в качестве *хâкимов* в правовых исках. Что касается ханбалитов, шафиитов и мâликитов, то, по их мнению, женщины не могут назначаться в качестве *кâди* по какому-либо вопросу.

10. Муфтий имеет право издавать фетвы для себя и своих близких. Между тем *кâди* не имеет права разбирать иски, касающиеся его лично, его отрасли, работников, поручителей, компаньонов, противников и пр.

Оглавление